Münster 1935 No 46

Phil DiSS

GERMANISTIK

Das soziale Schrifttum Bischof Kettelers.

Stilanalytische Studien zur katholischen Publizistik des 19. Jahrhunderts.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

an der

Hohen Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster.

Vorgelegt von

Alfons Runte

aus Rahrbach.

Buch- und Kunstdruckerei Wilh. Postberg, Bottrop i.W.

1935

Tag der mündlichen Prüfung: 25. November 1933
Dekan: Herr Prof. Dr. Eitel
Referent: Herr Prof. Dr. Günther Müller

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil: Die sozialen Bemühungen W. E. v. Kettelers innerhalb des sozialen Raumes des deutschen Katholizismus 5

1. Die wirtschaftliche und soziale Situation des deutschen Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts 5
2. Kettelers Stellung zur sozialen Frage von 1848—1866 8
3. Kettelers Stellung zur sozialen Frage seit 1866 18

Zweiter Teil: Seelsorge als innerstes gehaltliches Prinzip der Publizistik Bischof v. Kettelers 25

1. Die Walzelsche Gehalt-Gestaltästhetik und die literaturwissenschaftliche Analyse von Publizistik 25
2. Voluntarismus als Wesensprinzip von Publizistik 27
3. Wirkwille als innerstes Prinzip von Publizistik und Seelsorge. Ihre Koppelung im Zeitalter der „totalen Seelsorge" des 19. Jahrhunderts 31
4. Der Voluntarismus Kettelers 32
5. Ketteler als Seelsorger 43
6. Sozialbetätigung aus Seelsorge 46
7. Der Bischof als „Demagoge" 50
8. Der theologische Ort der Seelsorge Kettelers 55
9. Der Sinn der seelsorglichen Publizistik Kettelers 68

Dritter Teil: Die Form der sozialen Schriften Bischof v. Kettelers . . 74

1. Die publizistische Parataxe in Kettelers Schriften 76
2. „Dialektik" als Bewegungsprinzip in Kettelers Schriften 83
3. Publizistische Quantität und logische Qualität 92
4. „Stilmittel" im ideologischen Raum 96

Einleitung.

Eine Untersuchung der sozialen Schriften Bischof Kettelers durch die Literaturwissenschaft bedarf in der heutigen Situation der Geisteswissenschaften noch einer „Entschuldigung". Aus einer geläufigen, ziemlich vagen, auf oberflächlicher Kenntnis beruhenden Vorstellung von „dem großen sozialen Bischof" läßt sich natürlich diese *literaturwissenschaftliche* Analyse nicht rechtfertigen. Die ausgedehnte sozialwissenschaftliche Literatur über Ketteler, die Ausschließlichkeit dieser sozialwissenschaftlichen Sichtweise (neben vielleicht noch einer theologischen und historischen), müssen den Anschein erwecken, als ob eine Stilanalyse, angestellt an den Schriften Kettelers, keine wesentliche Lücke in seinem historischen Bild füllen könne, vielleicht wohl ein angenehmes Nebenbei darstelle, eine Zugabe von seiten einer Wissenschaft, die sich mit dieser Untersuchung aber doch auf ein sehr problematisches Grenzgebiet begebe.

Die vorliegende Analyse kommt zu dem Ergebnis, daß die Literaturwissenschaft, die Kettelers soziales Schrifttum untersucht, nicht eine mehr oder weniger belangvolle Seite künstlich isoliert betrachtet, sondern mit dieser Stilanalyse geradezu in das *Zentrale* der Kettelerschen Sozialtätigkeit trifft; daß eben sie befähigt ist, daß sie berufen ist, die wesentlich *publizistische* Seins- und Wirkweise des „Sozialpolitikers aus Seelsorge" zu erfassen.

Eine stilanalytische Untersuchung von publizistisch Geformtem besteht zu Recht seit der Ausweitung des Forschungsbereiches der Literaturwissenschaft, wie sie in der Nachkriegszeit Tatsache geworden ist. Diese Literaturwissenschaft bezieht über eine Dichtungsgeschichte hinaus, auf die sie in der vorhergehenden Zeit weitgehend beschränkt war, in ihr Forschungsbereich jedes Schrifttum, bei dem ein Stilproblem besteht, das soll heißen, bei dem der Gehalt sich eine einmalige entsprechende Form gibt, so daß von einem analogen Verhältnis von Gehalt und Gestalt gesprochen werden kann.

Die neue Ausweitung erfolgte auf Grund eines über die Goethezeit hinausgehenden literarhistorischen Blickes, dem sich literarische Möglichkeiten erschlossen, die mit den von der Goethezeit abgezogenen literaturwissenschaftlichen Kategorien nicht zu erfassen waren. Dieser historische Blick vor allem auf Barock und Renaissance, an denen die erstaunliche Feststellung gemacht wurde, daß das Schrifttum über weite Bereiche hin nach *rhetorischen* Formprinzipien gestaltet war, ließ nun auch an literarische Produktionen, die außerhalb des Interessengebietes der Literarhistoriker des 19. Jahrhunderts lagen, eine literaturwissenschaftliche Frage stellen. Als in dieser Hinsicht richtungweisend ist in unserem Zusammenhange zu nennen Günther Müller mit seinen Barockforschungen. Der Hinweis

geht an dieser Stelle im besonderen auf seine „Höfische Kultur",[1]) wo der primär rhetorische Charakter der für das höfische Barock belangvollen Literatur aufgezeigt wird, der den Literarhistorikern des 19. Jahrhunderts vollkommen unsichtbar blieb. (Siehe besonders Seite 81 ff.) Josef Nadler mit seinem ebenfalls ausgeweiteten literarhistorischen Blick fordert die literaturwissenschaftliche Kritik und Analyse von rhetorischer Produktion direkt in den programmatischen Grundlegungen für die 1924 gegründete literarhistorische Sektion der Görresgesellschaft, wenn er sagt: „Beredsamkeit. Hier ist ein vollkommenes Neuland. Es gibt überhaupt kein literarhistorisches Buch, aus dem man sich einigermaßen unterrichten könnte. Die Predigt, und das auch nur der älteren Zeit, ist ziemlich ergiebig behandelt worden, aber sei es vom theologischen Gesichtspunkte, sei es unter zu niedrigen philologischen Gesichtspunkten . . . Die ganz besondere Aufmerksamkeit der Görresgesellschaft möchte ich aber auf die Geschichte der Staatsberedsamkeit in Deutschland lenken. Dazu fehlt heute jegliche, auch die primitivste Vorarbeit. Wenn man bedenkt, welche Rolle in dem neuen deutschen Staat die politische Beredsamkeit spielen wird, und wenn man sich des Dankes erinnert, den die deutschen Katholiken den Schöpfern ihrer politischen Organisationen schulden, so wird man kaum bestreiten wollen, daß hier der Gesellschaft eine ihrer vornehmsten Pflichten reif zur Erfüllung geworden ist." [2])

Für den Wissenschaftler bedarf es nicht einmal des Hinweises auf die Praxis der Rhetorik und die geistespolitische Bedeutsamkeit solcher historischer und systematischer Untersuchungen. Es genügt ihm seine Verpflichtung zum Dienst an der Erkenntnis, an der Wahrheit. In diesem Falle geht sein Fragen nach der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit, für deren Erkenntnis er in der mangelhaften Erforschung des belangvollen Gebietes der Publizistik eine Lücke sieht, die zu füllen er — abgekürzt gesprochen — seiner Arbeit die Frage stellt: „Wie schreibt eigentlich ein solcher Mann?"

Neben diesem Hinweis auf die Ausweitung des literaturwissenschaftlichen Blickes ist notwendig der Hinweis auf die zweite Ausweitung der Literaturwissenschaft, in der die spezielle Arbeitsmethode der vorliegenden Untersuchung begründet ist: Die *Gehalt-Gestaltästhetik*, die mit dem Namen und der Forschung von Oskar Walzel umschrieben ist. Das Neue an seiner Forderung einer „Zweipoligkeit" der literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise besteht in der Erkenntnis eines gewissermaßen funktionalen Verhältnisses zwischen dem, was er Gehalt der Dichtung nennt, und der Gestalt, die sich dieser Gehalt gibt. Das bedeutet gegenüber der Literaturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, die entweder eine reine Gehalts-(besser Inhalts-)ästhetik trieb, oder die Analyse der Form auf die „niedere Mathematik neurer Stilistik" beschränkte, eine Zusammenfassung dieser beiden Möglichkeiten zu *einer* Arbeitsleistung auf Grund der Erkenntnis eben dieses funktionalen Verhältnisses von Gehalt und Gestalt. Diese Erkenntnis schließt die Möglichkeit aus, sowohl den Inhalt von Literaturwerken isoliert zu fassen und Literaturwissenschaft zu treiben als

---

[1]) Naumann/Müller, Höfische Kultur. Halle/Saale 1929.

[2]) zit. bei Wilhelm Spael, Publizistik und Journalistik und ihre Erscheinungsformen bei Josef Görres. Diss. Köln 1928, S. 9.

reine Dichter-, Dichtungs-, Stoff- oder Problemgeschichte, als auch eine Stilbetrachtung zu treiben, die wegen der Isolierung des Stilistischen von dem blutspendenden Gehaltlichen die Trostlosigkeit von Stiluntersuchungen älteren Stils besitzt.

Mit dieser methodischen Grundlegung durch die Walzelsche Gehalt-Gestalt-ästhetik ist für die vorliegende Analyse Richtung und Aufbau gegeben.

Bei der eigentümlichen Verschlungenheit der Abhängigkeiten der Gehalt-Gestaltkomponenten des literarischen Werkes ist es nun notwendig, zur Sichtbarmachung des Anteils, den Gehalt und Gestalt am *Ganzen* haben, die Komponenten einzeln so isoliert wie möglich herauszustellen. Dieses „So weit wie möglich" erfordert zunächst einmal die Darstellung des sozialwissenschaftlichen Stoffes, die notwendigerweise den Habitus einer sozialwissenschaftlichen Monographie bekommt. Diese Herausstellung hat ihre Grenzen und ihren Sinn eben in der Durchdringung und Funktionalisierung der zwei Pole, weshalb sich für unsere Darstellung des „Stoffes" die Notwendigkeit eines steten Hinweises auf das Erfordernis der seelsorglich-publizistischen Besonderheit der Formung auch des Stoffes ergibt, die sich im Verlauf der Arbeit zeigt.

In der von Ketteler in einer betonten Weise vollzogenen Relativierung des Stoffes, d. i. seine sozialpolitische Tätigkeit und Anschauungsweise, auf seine seelsorglich-publizistische Intention liegt eben die Berechtigung dieser stilanalytischen Untersuchung. Nicht als Zugabe, oder zur Darstellung eines Hintergrundes, nicht als Kulisse, als Farbe für ein „Charakterbild" steht die Darstellung des Stoffes in dieser Stilanalyse: schon am Stoff zeigt sich die besondere seelsorglich-publizistische Fassung, die seiner sozialpolitischen Diskussion einen wesentlich anderen Charakter gibt, als er der wissenschaftlichen Diskussion von Sozialtheorien eigen ist. Ketteler schreibt *nicht* als Wissenschaftler. Hätte sein Schrifttum den reinen, uninteressierten Dienstcharakter an der Erkenntnis, dann müßte er das ausschließliche Objekt der Wissenschaft der Nationalökonomie sein. In diesem Falle wäre die Form seines Schreibens und Sagens die des Wissenschaftlers, bei dem die Gestalt nur beschränkt belangvolles Kleid der Idee ist, wo der Gehalt nicht die Einmaligkeit und das Sosein einer ganz bestimmten Gestalt verlangt. Dann müßte er das ausschließliche Objekt theologiegeschichtlicher Forschung sein, für die das Problem der Gestalt auch relativ belanglos ist. Aus dem Belang der Form, des So- und nicht Andersseins der Gestaltung seiner theologischen, sozialen und politischen Ein- und Ansichten, aus der offenbaren Funktion von Gehalt und Gestalt in seinem Schrifttum erwächst die Erkentnis der eigentlichen publizistischen Seins- und Wirkweise, die ihn zum Objekt von Literaturwissenschaft macht, der es nun ex professo obliegt, an diesem Werk Gehalt-Gestaltanalyse zu treiben. Es erwächst die Erkentnis, daß solche literaturwissenschaftliche Analyse das *Eigentliche* des Kettelerschen Schreibens und Sagens faßt, während eine sozialhistorische oder theologiehistorische Analyse dieses Eigentliche, das Publizistische nicht als Hauptgegenstand ihrer Untersuchung betrachten kann, im Gegenteil künstlich aus der publizistischen Fassung des Ideelichen die Sozialideen oder die theologischen Gedanken herauslöst und sie isoliert zur Diskussion stellt. Wenn in einer solchen, das Stoffliche isolierenden Untersuchung festgestellt werden muß

(siehe Vigener, S. 418), daß Ketteler die Originalität auf sozialtheoretischem Gebiet restlos fehlt, dann schrumpft die „Größe" des sozialen Bischofs merklich zusammen. Das Epitheton des „großen sozialen Bischofs" besteht aber dann zu Recht, wenn man den publizistischen Charakter seiner Sozialdiskussion in den Vordergrund stellt, der ihm zukommt, wie es von der Literaturwissenschaft geschieht, die den Belang der Form für die publizistische Willensintention aufweist.

Inhalt des zweiten Teiles ist sodann die Aufzeigung dieser seelsorglichen Intention, aus der heraus Ketteler selbst den Stoff relativiert.

In einem dritten Teil wird sodann die formale Entsprechung dieses seelsorglich-publizistischen Gehalts und der Sinn des Formalen aus der publizistischen Willensintention an einzelnen Schriftwerken analysiert.

In der oben zitierten Äußerung N a d l e r s steht der Hinweis auf die geistespolitische Bedeutsamkeit einer Untersuchung von Publizistik des 19. Jahrhunderts. Es wird zugegeben, daß diese stilkritische Untersuchung, wie sie dem Methodenstandpunkt heutiger Literaturwissenschaft entspricht, ohne wesentliche Änderungen im Bereich des Glaubens oder der „Glauben" nicht möglich gewesen wäre. Sowohl nicht möglich im Bereich der Verfahrensweisen der Literaturwissenschaft, wie sie sich an dem Glauben des 19. Jahrhunderts entzündeten und von daher ihre Perspektiven bekamen, als auch nicht möglich im Bereich der religiösen und glaubensmäßigen Einstellungen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Nicht als ob Wahrheit heute anders sei als damals: der Unterschied liegt darin, daß die Sichtweisen sowohl wie die Aspekte sich gedreht haben, und daß insofern eine gewisse Aktualität, eine gewisse Zeitbedingtheit und Zeitgemäßheit für diese Stiluntersuchung beansprucht werden kann und muß. Ja, es steht hinter dem Ergebnis der Untersuchung die Erkenntnis dessen, was heute „anders" ist, eine Kenntnis, die wegen ihrer Aktualität, wegen ihrer Gegenwarts- und Zukunftsbezogenheit ein lebendiges Wollen einschließt. Es kann sogar gesagt werden, daß neben dem „sachlichen" Ergebnis für den, der diese Untersuchung anstellt und mitanstellt, ein persönlicher „Nutzen" damit verbunden ist, ebenso wie ohne eine „Einstellung" zu der zur Untersuchung stehenden Zeit, die in dem Bewußtsein des „Abstandes" liegt, ohne, wohl unüberwindliche, Schwierigkeiten das Ergebnis der Untersuchung garnicht zu ermöglichen gewesen wäre. Damit ist jedoch nichts gesagt über den logischen, den wissenschaftlichen Wert, über die Brauchbarkeit der Untersuchung, wenn es gilt, die Ergebnisse als „Posten" in eine „Rechnung" zu stellen, das soll heißen, die Subjektivität steht nicht in dem Ergebnis, sondern vorher und nachher. Vorher in dem Sinne, daß ohne „Einstellung" der zu erschließende Wahrheitsgehalt überhaupt nicht sichtbar gewesen wäre; nachher in dem Sinne, daß das Ergebnis der Einsichten nun wieder neue Einsichten bedingt und neues Wollen, neuen Glauben schafft.

Erster Teil:

Die sozialen Bemühungen W. E. von Kettelers innerhalb des sozialen und des politischen Raumes des deutschen Katholizismus.

1. Die wirtschaftliche und soziale Situation des deutschen Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Ketteler steht mit seiner sozialtheoretischen und sozialpraktischen Arbeit nicht am Anfang einer Epoche neuer Wirtschaftsgestaltung aus neuen wirtschaftsphilosophischen und technischen Grundlagen; er steht *innerhalb* eines wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gebäudes, dessen Fundamente schon vor Jahrhunderten philosophisch und weltanschaulich in einer im anthropozentrischen Sinne emanzipierten Immanenz im Diesseits begründet waren, auf einem durch die französische Revolution auch politisch gestalteten Liberalismus, der mit einer zielstrebigen Konsequenz die Mauern eines sozialen Gebäudes aufgerichtet hatte, in dem für den Katholizismus das Leben nicht wenig problematisch war. Der Katholizismus, der mit seinen sozialformerischen Kräften das gesellschaftliche Gebäude des abendländischen Mittelalters weitgehend mitbestimmt hatte, war an der Gestaltung dieser neuen Wirtschaftsform nicht nur nicht beteiligt, er sah sogar, als er im Laufe des 19. Jahrhunderts den ausgedehnt offenkundigen Konsequenzen des Kapitalismus gegenüberstand, daß sich eine Wirtschaftsform gebildet hatte, der gegenüber er sich verpflichtet sah, einerseits den offensichtlich unchristlichen sozialphilosophischen und sozialpraktischen Grundlagen die Prinzipien katholischer Sozialethik entgegenzustellen, und zweitens, den katastrophalen Zuständen, wie sie sich als Folge der kapitalistischen Grundsätze für die Arbeiterschaft herausgebildet hatten, mit der katholischen Sozialpraxis helfend entgegenzuwirken.

Wilhelm Schwer zeigt in seiner Studie „Der Kapitalismus und das wirtschaftliche Schicksal der deutschen Katholiken“ [1]), wie der katholische Volksteil in Deutschland gegenüber dem deutschen Protestantismus aus politischen und sozialpolitischen Gründen erst ungefähr ein Menschenalter später den Einbruch des Industrialismus und Kapitalismus erlebte.[2]) Die deutschen Bischöfe als Territorialherrn der geistlichen Fürstentümer betrieben (und konnten nur betreiben aus wirtschaftsethischen Gründen) auch dann noch eine mehr feudalistische Wirtschaft, als sich die Wirtschaft

---

[1]) in dem Buche „Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus“ von Wilhelm Schwer und Franz Müller, Augsburg 1932.

[2]) cfr. Schwer a. a. O. 67 ff.

in den protestantischen Ländern schon längst in den kapitalistischen Formen des liberalen Bürgertums gestaltete. Schwer betont, daß der deutsche Katholizismus infolge des bischöflichen Besitzes der Produktionsmittel die Vorstufe des Kapitalismus, den Merkantilismus, nicht habe mitmachen können, so daß der Katholizismus auch nach der Säkularisation von 1803 in der Formung der Wirtschaft keine führende Rolle spielen konnte. Die Folge davon war, daß die Wirtschaftsführung im Beginn des 19. Jahrhunderts auch in katholischen Landesteilen nicht katholischen Unternehmern zufiel, und daß der katholische Volksteil sich zum überwiegenden Teile auf seiten des einen Partners im kapitalistischen Klassenkampf, der Arbeitnehmerschaft, wiederfand.

Dieser historische Zustand ist weitgehend die Begründung dafür, daß die fast ausschließliche Sicht der sozialen Frage „von unten her" geschah. Ein katholisches Unternehmertum von der Prägung etwa des kalvinistischen hat es nicht gegeben und konnte es nicht geben.[3])

Von hier her wird nun ein Licht geworfen auf den kapitalismuskritischen Ton der katholischen Publizistik. „Auch bei scharfer Abwehr kapitalistischer Übergriffe waren katholische Interessen kaum bedroht, Widerstände in den eigenen Reihen nicht zu befürchten." Und dann fügt Schwer sehr bemerkenswert für die katholische Sozialtätigkeit hinzu: „Es fehlte freilich andererseits auch fast jede Möglichkeit, den Gang der Dinge von oben her, d. h. über die Unternehmerschaft hin und mit ihrer Hilfe zu beeinflussen . . . Man hielt vielmehr den Weg von unten nach oben, je länger desto mehr, für den allein erfolgversprechenden und konzentrierte alle Kräfte auf die Sammlung und Hebung der *Arbeitermassen*, die weit mehr unmittelbarer Einwirkung zugänglich waren."

Die Eigentümlichkeit der sozialen Betätigung des deutschen Katholizismus findet außer dieser wirtschaftlich-sozialen noch eine schwerwiegende Begründung in der *politischen* Situation des deutschen Katholizismus. Diese politische Bindung der Sozialbetätigung ist derart, daß man bei historischem Überblick über das Jahrhundert feststellen muß, daß „die Entfaltung des politischen Katholizismus mit der des sozialen in dauernder Wechselwirkung sich vollzieht . . . Den engeren Rahmen für den Wandel der sozialpolitischen katholischen Ideenwelt bildet also nach der ideologischen Seite die gesamtdeutsche sozialpolitische Ideenentwicklung einerseits und die konkreten Verhältnisse des politischen Katholizismus mit seinen wechselnden politischen Situationen andererseits." [4])

Das politische Ressentiment, das in der durch die Säkularisation geschaffenen Lage sich in dem Dilemma großdeutsch-kleindeutsch auf die Seite eines süddeutsch-österreichisch und katholisch betonten Großdeutschland stellte, äußerte sich in der Diskussion romantisch bestimmter konservativ-ständischer Sozialideen und in der oft überscharfen, aber nicht minder treffenden Verurteilung der neuen liberalen Wirtschaftsideen und

---

[3]) cfr. Schwer a. a. O. 67 und zu dem Folgenden Schwer a. a. O. 70/71.

[4]) Dr. Clemens Bauer, Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika „Rerum novarum" Paderborn 1931, S. 11.

-formen. Die Frühform dieser Stellungnahme faßt Franz Müller[5]) in folgendem zusammen: „Katholische Selbstbesinnung gegen Humanismus, Liberalismus, politischen Protestantismus usw. wird identifiziert mit Rückkehr zum „christlich-germanischen" Reichsgedanken, zum Zunftwesen und Feudalismus. Gegen den aufkommenden Industrialismus und Kommerzialismus nimmt die Romantik vorwiegend Stellung, weil sie Ablösung ganzheitlicher Auffassung durch Individualismus, Zerstörung der Agrarverfassung und der Ständeordnung bedeuten. Aus der ressentimenthaften Abneigung des alten Adels gegen den emanzipierten Bürger und die Geldaristokratie erwächst ein gewisses Solidaritätsgefühl mit dem notleidenden „vierten Stand"." Repräsentativ für die Reaktion des politischen Katholizismus auf die neue wirtschaftlich-soziale Lage ist der „Görreskreis", der sich um die „Eos" und dann um die Historisch-Politischen Blätter[6]) schart. Die negativ-kritische Einstellung zu den wirtschaftlichen Gegebenheiten äußert sich in einer „Reaktivierung" des „Medioevalismus Adam Müllers, nunmehr hinübergeführt zu einer richtigen Mittelständlerideologie".[7])

(Sehr treffend formuliert nun Bauer[8]), den „contra-Stil" des deutschen katholischen 19. Jahrhunderts charakterisierend, die Art dieser Reaktion des politischen Katholizismus auf die Wirtschaft: „Die Erkenntnis der Wirklichkeit führt zu ihrer negativen Formulierung, d. h. sie wird im Gegenbild des abgelaufenen Sozialschemas und Gesellschaftsbildes festgehalten.")

Die Koppelung von sozialpolitischem und politischem Katholizismus wird besonders deutlich an der Idee des Föderalismus.[9]) „Föderalismus war im Grunde ebensosehr eine soziale wie eine politische Theorie: der Grundgedanke war der, zwischen Individuum und Staat eine Reihe natürlich gewachsener, aus der historischen Entwicklung sich ergebender Verbände einzuschalten, d. h. die Sicherung des Individuums durch Korporation . . . Die ständische Organisation der Gesellschaft, wie sie als Ziel der Sozialreform die sozialkatholische Vorstellungswelt immer noch beherrschte, sollte diese Zwischenschaltung „natürlicher" Verbände zwischen Individuum und Staat gerade erreichen und auch die Abneigung gegen die Staatsintervention ist wesentlich mitfundiert durch föderalistische Gedankengänge." Charakteristisch für diese erste Hälfte des Jahrhunderts katholischer Sozialbetätigung[10]) ist die Position von Franz Josef von Buss, dem badischen Politiker. Nach einer Periode sozialpraktischer Tätigkeit, wo er die Totalreform der Gesellschaft mit Hilfe des Staates im Parlamente postuliert,[11]) gewinnt später „ein temperierter Medioevalismus wieder die Oberhand . . . Ebenfalls verlangt er die völlig freie

---

[5]) a. a. O. 80.

[6]) die bis um die Jahrhundertmitte vornehmste Repräsentation der sozialpolitischen Äußerungen des deutschen Katholizismus sind; vgl. H. Kapfinger: Der Eoskreis 1828 bis 1832. München 1928.

[7]) cfr. Bauer a. a. O. 14.

[8]) a. a. O. 15.

[9]) Bauer a. a. O. 30.

[10]) Zu betonen ist diese Haltung als Gegenstück zu Ketteler und Hitze, die von der publizistischen Forderung einer totalen Sozialreform zur kasuistischen staatlichen Sozialpraxis kamen.

[11]) cfr. Bauer a. a. O. 16/17.

christliche Caritas und lehnt schroff die staatliche Armenpflege ab, auch für ihn tritt dann die Idee der gesellschaftsorganisatorischen Kraft der Kirche in den Vordergrund des Denkens." Diese Periode ist dadurch gekennzeichnet, daß für sie „das Problem des Pauperismus . . . zunächst ein Pastoralproblem (ist) und (sich) hier neben der Theorie die erste praktische soziale Tätigkeit: die freie christliche Caritas und ihre Organisation (entzündet)".[12])

2. Kettelers Stellung zur sozialen Frage von 1848—1866

An diesem Ort nun steht Ketteler im Jahre 1848 mit seinen Mainzer Adventspredigten, wo er zu den „Großen sozialen Fragen der Gegenwart"[13]) Stellung nahm. Diese Stellungnahme charakterisiert die soziale Tätigkeit Kettelers — und den ganzen bisherigen sozialen Katholizismus[14]) als in den zwei Seiten der sozialen Arbeit bestehend: der Konfrontation der katholischen Sozialideen mit denen des Liberalismus und in der starken Prononzierung der universalen Befähigung der Kirche und der Caritas zur Heilung der sozialen Schäden.

In diesen Predigten, die zu Anfang der publizistischen Tätigkeit Kettelers stehen, ist Ketteler noch nicht zu der Konkretheit seiner späteren sozialpraktischen Zeit gekommen. Seine Stellungnahme ist noch im großen und ganzen gegen den Liberalismus als solchen gerichtet, gegen die Isolierung des Menschen gegen die Transzendenz, wie sie dem Liberalismus, „in dem nun die disparatesten Objekte eigener Bekämpfung unter einem Sammelbegriff zusammenfließen",[15]) eignet. Seine Predigten bringen als stark akzentuierte apologethische Antithese die Grundanschauungen der Kirche über die „Grundlagen der Gesellschaft", ohne daß diese vorerst noch der konkreten Wirtschaftspraxis des Liberalismus entgegengesetzt werden. Zuerst behandelte er (z. T. exegetisch die Katechismuswahrheiten auseinanderlegend, dann aber in pastoraler Formgebung auf die karitativen Kräfte einwirkend) die Frage des Eigentums im Anschluß an Thomas von Aquin; eine Lehre, „die mit der wichtigsten Frage der Gegenwart, der sozialen, innig zusammenhängt (!)".[16]) Er betont, daß die Kirche über aller gewöhnlichen Zeitmeinung steht und daß sie mit ihrer Lehre und Praxis, der Caritas, zu allen Zeiten die Mittel besitzt, „um die Schäden der Zeit zu heilen".[17]) In den folgenden Predigten gibt er die Darstellung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, die überhaupt *der* Grund für die verfahrene soziale Lage ist (und für ihn der Ansatzpunkt zur pastoralen Einwirkung auf die moralische Praxis); von der Freiheit des Menschen, von seiner Endbestimmung, und von Ehe und Familie. In der letzten Predigt resümiert er den Gehalt dieser fünf Predigten: „Die Kirche

---

[12]) cfr. Bauer a. a. O. 17.

[13]) cfr. Kettelers Werke ed Johannes Mumbauer, München 1924. 3 Bde. II, 210 ff.

[14]) cfr. Bauer a. a. O. 14 „Die sozialpolitische Ideenentfaltung in dieser ersten Periode ... vollzieht sich bei den wenigen führenden Intellektuellen einerseits und im Bezirk des Pastoralen andererseits."

[15]) cfr. Bauer a. a. O. 29.

[16]) cfr. Mumbauer a. a. O. II, 215.

[17]) cfr. Mumbauer a. a. O. II, 215.

ist eine göttliche Anstalt zur Erlösung und Beseligung der Menschheit,[18]) während alle anderen Kräfte und Institutionen restlos unfähig sind zu echter sozialer Tat. Damit ist verbunden die wiederholte Apotheose des Allheilmittels Caritas. (An dieser Stelle ist hinzuweisen auf das Drehen um die eigene Achse, den circulus vitiosus bei Ketteler, wenn er die Familie als Mittel hinstellt zur Sozialreform und zugleich als Ziel. Bauer[19]) weist darauf hin bei der Besprechung der folgenden Schrift von 1864, wo er diesen circulus wieder feststellen muß: „Wie sehr hier noch die frühere Identifikation von Ziel und Methode innerhalb der Sozialreformbewegung nachwirkt, zeigt sich in Kettelers Anschauung von der Funktion der Familie als einem Mittel zur organisatorischen Lösung der sozialen Frage — sie sei der erste und natürliche sozialgestaltende Verband. Er übersieht dabei, daß dies Hauptziel einer Sozialreform als Endpunkt dient, weil doch die Auflösung der Familie als Folge der modernen Arbeitsverhältnisse und Arbeitsbedingungen eintritt.")

Diese beiden Seiten der katholischen Sozialbetätigung gehen durch die ganze soziale Arbeit des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Sie sind der stark akzentuierte Grundton, über dem sich die spätere, eigentlich sozialpraktische Tätigkeit des deutschen Katholizismus aufbaut. Das Charakteristicum Kettelers in dieser ersten Periode seiner Sozialtätigkeit ist die scharfe Betonung der ausschließlichen Fähigkeit der Kirche für die Lösung der sozialen Frage. Das schließt ein die Erklärung der Unfähigkeit einer irgendwie gedachten staatlichen Sozialhilfe. Schon in dieser ersten Formulierung der Kettelerschen Äußerung zur sozialen Frage tritt diese Doppelseitigkeit seiner Sozialbetätigung in Erscheinung: eine scharf formulierte Kritik des Wirtschaftsliberalismus und als positives Gegenstück dazu der Hinweis auf die Fundamente alles gesellschaftlichen Lebens, wie sie die katholische Kirche für jede Gesellschaft zu bieten hat. Und dann der Hinweis auf die Leistungen der christlichen Caritas im Laufe der Geschichte, verbunden mit einem starken Aufruf zu karitativer Gesinnung und Tat.

Diese Grundtönung gilt auch für seine zweite, größere Schrift: „Die Arbeiterfrage und das Christentum"[20]) von 1864, in der ausgedehnter und systematischer der sich jetzt schon deutlicher zeigende Dualismus der außerchristlichen Sozialanschauungen und -praktiken in Liberalismus und Sozialismus vor der die Kritik der katholischen Sozialprinzipien gezogen wird, der dann als Gegengewicht nicht etwa eine realisierbare katholische Sozialbegründung erhält, sondern innerhalb des bestehenden Systems durch die Caritas der Kirche Heilung finden soll (also Synthese der Wirtschaftsdialektik durch ein nicht primär wirtschaftliches, sondern ein moralisches Regulativ). Der Fortschritt von der ersten Stellungnahme zu den „Großen sozialen Fragen der Gegenwart" von 1848 zu dieser Schrift besteht in der Erkenntnis der sozialen Frage als einer *Arbeiterfrage*. Dazu kommt dann das Eingehen auf die Sozial*praxis* des Liberalismus, allerdings nicht mit sozialpraktischen Gegenvorschlägen, sondern primär mit dem Veto des Prinzips. Der positive Vorschlag Kettelers, die Beseitigung des Pauperis-

[18]) cfr. Mumbauer a. a. O. II, 303.
[19]) cfr. Bauer a. a. O. 25.
[20]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 1 ff.

mus und die Wiedervereinigung von Produktionsmitteln und Arbeitskraft durch *Produktivassoziationen* (sie sind das einzige, was von den gegnerischen Vorschlägen vor seinem ungemein klar sehenden sozialkritischen Auge bestehen bleibt), steht nicht für sich und aus sich gegen die Sozialformen des Liberalismus, sondern er steht nur innerhalb der eigentlichen, den Dualismus versöhnenden Kraft: der Caritas, die als *Idee* und Kraft den Sozialideen des Liberalismus gegenübergestellt wird. Der Schritt zur Praxis (eben diese Produktivassoziationen), der diese Schrift gegenüber den Predigten von vor 16 Jahren kennzeichnet, geschieht nur en passant, als Nebenher und Nachher zu der Propaganda der Caritas gegenüber den individualistischen und kollektivistischen gegnerischen Ideen.

Wir haben diese Zweiseitigkeit der katholischen und der Kettelerschen Sozialbemühung nun durchaus nicht absolut zu nehmen als *die* katholische Stellungnahme zu sozialer und gesellschaftlicher Tätigkeit des Menschen überhaupt. Wir haben sie vielmehr in ihrer historischen Bedingtheit zu sehen. Ketteler und die anderen katholischen deutschen Sozialpolitiker und -publizisten stehen nicht richtungweisend am *Anfang* einer Neugestaltung der Wirtschaft auf Grund neuer technischer Gegebenheiten (vgl. oben Seite 5), sondern sie sehen sich bereits den entwickelten Zuständen gegenüber, zu denen nun eine *Stellungnahme* erfolgt. Diese Stellungnahme erfolgt mit den Mitteln, die der Augenblick erfordert und bietet: der *prinzipiellen* Beurteilung und der innerhalb der sozialen Gegebenheiten erfolgenden kasuistischen karitativen Linderung der Übelstände. In dieser Zeit der Sozialbetätigung, „ohne große Möglichkeit verantwortlicher Durchführung", vollzieht sich „die Entwicklung der sozialpolitischen Ideen . . . im Raume der Theorie".[21]) Sie besteht in der ideellen Diskussion. Darin beruhte der Scharfsinn Kettelers, daß er in einer Kenntnis der Zustände und ihrer Grundlagen die notwendige Voraussetzung für eine soziale Praxis sah, wo es erst einmal darauf ankam, in einer weithin chaotischen sozialen Lage die Fronten zu sehen, auf denen gekämpft wurde. Hier ist der eigentliche Beruf Kettelers, des Bischofs, des Seelsorgers, dem die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Praxis erst in zweiter Linie oblag, über den Umweg über die seelsorgerische Verpflichtung, während der direkte Weg zu der sozialen Problematik über die Lehre ging. Und über die Kritik, das Urteil des Hüters des Lehramtes über die sozialethischen Prinzipien, die er vor sein Forum zog. Deshalb überwiegt auch in seiner Publizistik diese richterliche Kritik und die richterliche Urteilsfindung, von der er erst den Ansatz zu pastoralem Aufruf zur sittlichen Wirtschaftsgebarung und zu karitativer Tat findet. Die soziale Situation des deutschen Katholizismus stellte eben die „soziale *Frage*", auf die eine Antwort gegeben werden mußte. Daß dieser Kampf als ein Kampf der Ideen gesehen wurde, daß sich die Entscheidung bei den Taten, auch den sozialen, im Bereich des Ideellen abspielte, das sagt Ketteler mit dieser frappanten Anschaulichkeit in seiner Leichenrede am Grabe der in Frankfurt 1848 von den Aufständischen ermordeten Abgeordneten der Nationalversammlung Fürst von Lichnowsky und General von Auerswald,[22]) wo er ausführt: „. . . und so frage ich abermals, wer sind die

---

[21]) cfr. Bauer a. a. O. 31.
[22]) cfr. Mumbauer a. a. O. II, 192.

Mörder unserer Freunde? Sind es jene etwa, die ihnen die Kugeln durch die Brust geschossen, die mit der Sense ihnen den Schädel gespalten haben? Und ich sage unbedenklich, nein, sie sind es nicht! Die *Gedanken* sind es, die auf Erden die guten und die bösen Taten gebären . . ." Schon in der Themenstellung seiner Schriften zeigt sich dieser *forensische* Charakter der Kettelerschen Publizistik, so z. B. in den Schriften: Kirche und Liberalismus, Kirche und Staat, Autorität und Freiheit, die Katholiken und das Reich, Religion und Volkswohlfahrt, Arbeiterbewegung und Religion, Christentum und Sozialismus, die Arbeiterfrage und das Christentum usw.

Die Wirkung Kettelers im sozialen Leben Deutschlands zeigt sich dann auch besonders darin, daß er mit seinem Eingreifen die ideeliche Diskussion über die Grundfragen förderte und wachhielt. So betont Strieder[23]) diesen Zug in dem Bild des „großen sozialen Bischofs", wenn er sagt: „Infolge der Wirkung der Tätigkeit Kettelers griffen jetzt auch die Historisch-Politischen Blätter die soziale Frage noch energischer als zuvor an. Edmund Jörg führte damals die Görreszeitschrift mitten hinein in die Kämpfe um die wirtschaftspolitischen Ideen (!) der Zeit."

Aus diesem Grunde wird die Besonderheit der seelsorglichen Sicht der Lage[24]) erklärlich. Hier wird vor allem deutlich, wie im Gegensatz zu einer seelsorglichen Beeinflussung der Kapitalisten, wie sie aus dem Buch von Groethuysen[25]) für das französische 18. Jahrhundert aufgezeigt wird, im katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts sich die seelsorgliche Ansprache vornehmlich an die Arbeiterschaft und die Kleinbürger richtet. In Frankreich werden zu Anfang der Verkapitalisierung der Wirtschaft den frühkapitalistischen Bürgern die Soziallehren des Christentums entgegengehalten, während diese Einflußmöglichkeiten für Deutschland ja nicht bestanden. Die sozialpastorale Arbeit Kettelers richtet sich vornehmlich an die Arbeiter und die Kleinbürger („das mittelständlerische Element ist noch immer das überragende", sagt Bauer[26]) und weist damit hin auf den noch mehr mittelständlerischen Charakter des damaligen Arbeiters), und auf der anderen Seite steht sie auf seiten der Arbeiter gegen das jetzt schon kapitalistische Großbürgertum für eine Fürsorge für den Arbeiter. Für die Formulierung der beiden Arbeitsmöglichkeiten des deutschen sozialen Katholizismus ergibt sich einmal die nun prononziert *kathedrale* Betonung der katholischen Soziallehren als Contra gegen die *Ideen* des Liberalismus (im Gegensatz zu der Sozialkasuistik der französischen Seelsorge, wie sie Groethuysen aufweist), und dann die Betonung der Heilung der Schäden *im* System, d. h. in diesem Falle der *karitativen* Sicherstellung der Arbeiterschaft. Die Anrede geschieht einerseits vornehmlich an die Arbeiter, andererseits aber bekommt die Darstellung der katholischen Soziallehren, die ja nicht mehr auf die Bürger als Objekt treffen, ja eigentlich direkt auf gar kein Pasto-

---

[23]) Jakob Strieder, W. E. v. Ketteler und die soziale Frage im deutschen Katholizismus in der oben zitierten Festschrift, 56.

[24]) Hier sind wir besonders der wirtschaftshistorischen Untersuchung von Schwer zu Dank verpflichtet.

[25]) Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I und II Halle/Saale 1930 in der von Rothacker herausgegebenen Reihe: Philosophie und Geisteswissenschaften.

[26]) a. a. O. 32.

ralobjekt mehr treffen, einen bekennerhaften Ton und, als jetzt ausgedehnt agitatorisches Mittel, einen säkularen, prophetischen Habitus.

Die Objektlosigkeit ist eine Eigentümlichkeit der Ideendiskussion der Sozialpublizistik Kettelers. Sie ist an niemanden gerichtet, von dem aus eine Änderung der Wirtschaftspraxis zu erwarten wäre. Sie ist ein reines „Sprechen contra", gegen den Liberalismus und den Sozialismus, die sie aber in Wirklichkeit nicht trifft, weil diese außerhalb des ideologischen Raumes stehen, in dem ihre Argumente gelten. Dieser Umstand verleiht der Kettelerschen Sozialdiskussion den Charakter des Sprechens um des Sprechens willen. Das Besondere nun aber dieses Sprechens ist, dieses Bekennens, daß es nicht der Wahrheit wegen ist, wo das Spiel des Sagens der Wahrheit wegen geschieht, „jener „unnützen" nämlich, die nur um ihrer selbst willen lebt, die niemandem und nichts dient, sondern der alles und jedes dienen soll".[27]) Dieses Kettelersche Sprechen geschieht nicht in erster Linie der Wahrheit wegen, was das Beginnen eines „Theoretikers" wäre, sondern des *„Tones"* wegen, der agitatio wegen, was das Beginnen eines Publizisten ist. Es ist wie ein Spiel, wie ein Kreisen um sich selbst. Diese Agitation wird dann aber doch in einen Zweck gestellt, sie dient der Wachhaltung des sozialen Interesses und dem Aufruf an die karitative Gesinnung, dem sozial-praktischen Mittel innerhalb des ideologischen Raumes des katholischen Volksteils.

Sehr deutlich sieht Ketteler seit der Schrift von 1864 den Charakter der Wirtschaftsdialektik des Liberalismus, die im antithetischen Auseinanderstreben der Wirtschaftspartner zu einerseits einer Häufung des Kapitals und der Produktionsmittel in wenige Hände und andererseits zu einer steigenden Proletarisierung immer größerer Massen besteht. So sagt er z. B. in seiner Schrift von 1869: „Sozialkaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft" (hier übrigens im Anschluß an Schüren und Moufang, die er zitiert): „Das Wesen der sozialen Frage besteht darin, daß nach Beseitigung der Schranken, welche früher den selbständigen Handwerksmann in seinem Erwerbe schützten, durch Einführung des Freihandelssystems, der Gewerbefreiheit, der Freizügigkeit, durch Aufhebung der Wuchergesetze usw. das Kapital im Bunde mit der Maschine und dem Prinzip der Arbeitsteilung sowie den leichten Transport- und Kommunikationsmitteln eine solche Übermacht erlangt hat, daß nicht bloß der Handwerker, sondern überhaupt der sog. kleine Mann im Geschäft, Handel und Grundbesitz mit seiner bloßen Arbeitskraft auf die Dauer unmöglich die Konkurrenz mit der mehr und mehr zentralisierten Kapitalmacht zu ertragen vermag; daß er auf seine selbständige Stellung verzichten und als Stück-, Lohn- und Fabrikarbeiter, als Pächter und Taglöhner in ein abhängiges Verhältnis geraten; daß infolgedessen der Mittelstand, eine der Hauptstützen des Staates und der Kirche, nach und nach verschwinden und an dessen Stelle die der modernen Zeit eigentümliche Masse der besitz- und freudlosen, der unzufriedenen und lebensmüden Proletarier treten muß." [28]) In seiner Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 gibt er in ausgesprochenem Anschluß an Lassalle („die Wahrheit dieses Satzes ist durch die bekannten Kontroversen zwischen Lassalle

---

[27]) cfr. Theodor Haecker, Das Chaos der Zeit in „Hochland" 1932/33 Aprilheft.

[28]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 145/146.

und seinen Gegnern so evident gemacht, daß nur die Absicht, das Volk zu täuschen, sie bestreiten kann") [29]) ein das zentrale Problem der Kapitalismusdialektik zusammenfassendes Resüme, wo er ausführt: „Der Preis der Ware wird durch Angebot und Nachfrage bestimmt; Angebot und Nachfrage richtet sich nach der Konkurrenz. Die Konkurrenz wird aber auf den höchsten Grad durch Entfernung aller natürlichen und künstlichen Hindernisse gebracht, insbesondere also durch Entfernung aller Schranken, die den Handel behindern. Allgemeine Handelsfreiheit ist daher zugleich Eröffnung der höchsten Konkurrenz, und höchste Konkurrenz drückt den Preis der Ware bis zur äußersten Grenze der notwendigsten Produktionskosten herab. Wenn aus allen Teilen der Welt die Ware auf den Markt zusammenfließen kann, so wird die wohlfeilste Ware derselben Güte den Sieg davontragen und alle anderen Produzenten entweder verdrängen oder nötigen, denselben Preissatz anzunehmen. Je allgemeiner die Handelsfreiheit, desto allgemeiner die Gültigkeit dieses Satzes, der bei der Leichtigkeit der Verkehrsmittel und der Mitteilung der Preissätze von dem einen Teil der Welt nach dem andern noch unerbittlicher wird ..." [30]) Die Wirkung dieser Konsequenz auf die Arbeiter folgert er dann: „Wenden wir das alles auf die zur Ware gewordene Arbeit an, so haben wir mit voller Evidenz den wahren Grund der angegebenen Arbeiterzustände. Der Arbeiterlohn wird durch Angebot und Nachfrage bestimmt. Das Angebot und die Nachfrage richten sich, wie bei der Ware, so auch bei der Arbeit nach der Konkurrenz. Der höchste Grad der Konkurrenz bei dem Angebote muß den Arbeiterlohn auf die äußerste Grenze herabdrücken. Diese wird aber hervorgerufen, wenn alle Schutzmittel der Arbeit entfernt sind. Unbedingte und allgemeine Gewerbefreiheit muß mit mathematischer Notwendigkeit, mit derselben Konsequenz, mit der zwei mal zwei vier macht, die allgemeinste Konkurrenz unter den Arbeitern hervorrufen; die höchste Stufe der allgemeinen Konkurrenz muß mit derselben Notwendigkeit den Arbeiterlohn auf die unterste Stufe herunterdrücken." [31]) (Zu beachten sind hier die Hinweise auf das Extrem durch die prinzipiellen Superlative.)

In dieser unseligen Tendenz des Wirtschaftsliberalismus zum Extrem sieht er für den Katholizismus die Aufgabe einer Synthese. Er rechnet durchaus mit dem bestehenden System, das er schon bald für unumstößlich hält („Da also das ganze System nicht umzustoßen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter, soweit möglich, an dem, was an dem Systeme gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen.") [32]), und so propagiert er als heilende Synthese in dieser Dialektik die Caritas, (die auch dann noch immer, wenn auch in anderer Beleuchtung, *die* Synthese ist, wenn er nach 1865 den Staat als die andere ausgleichende Synthese ansieht, wie in der Schrift von 1869 (Sozialkaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft), wo er das Mittel der Staatshilfe als einen Punkt XII an die aufgezählten caritativen Mittel anhängt.[33]) Auf dieser von Ketteler allein anerkannten karitativen Möglich-

---

[29]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 15.
[30]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 18/19.
[31]) Mumbauer a. a. O. III, 19.
[32]) Mumbauer a. a. O. III, 154.
[33]) Mumbauer a. a. O. III, 145 ff.

keit der Heilung der ungesunden sozialen Verhältnisse beruht seine ganze Arbeit. Auf ihr beruht für ihn die Möglichkeit, in der Publizistik für den Wirtschaftsliberalismus die Unfähigkeit in den schwärzesten Farben zu malen; auf ihr beruht die Möglichkeit, in einem wirkungsvollen Optimismus die Befreiung aus diesem sozialen Dilemma zu erhoffen und zu propagieren.

Das Innerste und Letzte aller sozialen Tätigkeit Kettelers ist der Glaube an die universalen Heilkräfte der Kirche wie für alle vergangenen, so auch für die gegenwärtige soziale Situation. Die Wirkmöglichkeit dieser Heilkräfte, über die die Kirche verfügt, geht über das Einzelindividuum durch die Caritas. Die Einwirkung des habituellen Gnadenstatus der Kirche, die Gliedschaft am Leibe Christi und die Anteilnahme an der Göttlichkeit Christi durch die Gnadenschätze der Kirche, des corpus Christi mysticum, kommt bei ihm relativ wenig zur Erscheinung. Die Wirkweise und das praktisch Wesentliche der Kirche ist die Zusammenfassung, die Collektion der moralischen Kräfte der Einzelindividuen. Die moralische Praxis steht am Anfang aller sozialen zwischenmenschlichen und aller Seinsbeziehungen zwischen Mensch und Gott. Diese Praxis äußert sich positiv in der Kirche, die in Kettelers Pastoralgebrauch erscheint als die Summe der nach dem christlichen Moralgesetz lebenden Menschen. Negativ gefaßt ist diese moralische Praxis die Ursache aller nichtchristlichen Praxis und Lehre. Diese moralische Auffassung der Kirche als der Behüterin der Moralität und der ihr entsprechenden Lehre des isolierten (denn diese Moralisierung isoliert die Menschen im Tiefsten, scheidet sie in der Einzelverantwortung) moralischen Individuums ist ihm nun Ansatz für seine „Sozialreform". Entsprechend des infolge der Verdunkelung des corpus-Gedankens (und der Tugend der Korporation: der Gerechtigkeit, die auf das bonum commune abzielt) jetzt mehr summarisch gefaßten Kirchengedankens basiert für Ketteler die sozialschöpferische und -heilende Tätigkeit der Kirche auf der Caritas, der Tugend des Einzelindividuums, des Christen, der Tugend Christi, dessen Ebenbildlichkeit dem Christen durch die Taufe vermittelt wurde. Von der Summe der in der Kirche zusammengefaßten karitativen Einzelbetätigungen verspricht sich Ketteler die Zuständereform. Die Caritas ist das synthetische Mittel im Wirtschaftsdualismus (siehe Seite 13, Anm. 32). Und das soziale Problem ist gelöst, wenn diese *Summe* der karitativen Einzelbetätigungen das dialektische Loch füllt: „Die Frage scheint aber im allgemeinen befriedigend, in einzelnen Fällen vollkommen gelöst, sofern man sich auf dem praktischen Gebiete umsieht und die Erfolge betrachtet, welche wohlwollende Fabrikbesitzer und christliche Männer durch Beförderung oder Gründung von Vereinen und Anstalten zum Wohle ihrer Arbeiter erzielt haben." [34]) Aus diesem Satz wird ersichtlich der Charakter der Synthese als Summe der individuellen Caritas, auf die er Einfluß hat, weil der moralische Wille des Einzelnen seiner Seelsorge untersteht. (Bezeichnend für diesen summarischen Charakter ist auch die Bedeutung des Vereins, der gegenüber der Korporation den Zufälligkeitscharakter einer anonymen Masse hat.) Hier ist also der tiefste Grund seiner Publizistik, dem auch alle Ideendiskussion bis zu einem gewissen Grade untergeordnet ist. Nicht

[34]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 154/155.

des Dienstes an der Wahrheit wegen, nicht ihres *logischen Wertes* halber werden die Sätze ausgesprochen, sondern ihres *agitatorischen Tones* halber. Pastorale Bewahrung vor den schlechten Ideen und Praktiken und seelsorgerische Ermahnung zur sozialen Tat und Gesinnung. Je mehr agitatio, desto mehr ist die Wahrscheinlichkeit gegeben zur heilenden Synthese durch die Summierung der karitativen Einzelindividuen.

Die „Zeitgemäßheit" der karitativen Idee bei Ketteler als beruhend auf der „Pulverisierungsmethode, diese(r) chemische(n) Auflösung des ganzen Menschengeschlechtes in Individuen, in gleichmäßige Staubteile, in . . . Atome",[35]) die er selbst als das größte Übel der Zeit bezeichnet, findet sich im Tiefsten wieder in seiner Lehre von der Caritas. Die Unfähigkeit, die soziale Frage als eine Frage der Gerechtigkeit zu sehen, ist nicht allein Eigentümlichkeit Kettelers. Sie ist auch das Charakteristicum der offiziellen Verlautbarung Leo des XIII. in der Enzyklika „Rerum novarum", für die Ketteler anerkannter Vorläufer war. (Im Grundsätzlichen ist aber an dieser Stelle zu beachten, daß es nicht die Aufgabe der Kirche ist, Sozialreform zu betreiben. Die Äußerungen des Papstes sind hier nicht dogmatisch überzeitlich, sondern zeitbedingt und zeitgebunden.[36]) In dieser Enzyklika wird neben der ständischen Wirtschaftsreform (also eine Betätigungsmöglichkeit der sozialen Tugend der Gerechtigkeit) die katholische Caritas besonders stark propagiert, so daß dem Papst von seiten der Nationalökonomen Vorwürfe gemacht wurden, daß die „Enzyklika lediglich ein Caritas-, aber kein Wirtschaftsprogramm" sei.[37]) Die Zweiseitigkeit der Enzyklika entspricht nun aber den *beiden* Tugenden, der Gerechtigkeit und der Caritas. Weil aber für die Aktivierung der Gerechtigkeit kein Organ gesehen wurde (zu beachten das Mißtrauen gegen den Staat), so ist doch ganz ersichtlich, daß „die Caritas die vielleicht sogar zärtlicher geliebte Zwillingstochter der Enzyklika Rerum novarum war".[38])

Das Mißtrauen gegen die Fähigkeit des natürlichen Menschen zur Gesellschaftsgestaltung ist es, das Ketteler — und mit ihm so viele Sozialpolitiker des katholischen 19. Jahrhunderts — an der Verwirklichungsmöglichkeit einer gesunden Gesellschaftsreform zweifeln läßt. Paul Jostock[39]) sagt zu diesem moralischen Rückzug auf die Caritas bei Besprechung der Sozialanschauungen Pilgrams: „Sie (das sind die Gedanken von der alleinigen Fähigkeit der Kirche zur Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung) beruhen auf dem Irrtum, daß die berufliche Gemeinschaft des Wirtschaftslebens nur religiös-dogmatisch begründet (und deshalb nur von der Kirche geformt) sein könnte, während sie doch aus den natürlichen Gegebenheiten menschlichen Zusammenlebens und wirt-

---

[35]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 30.

[36]) cfr. Wilhelm Schwer, Zeitbedingte Elemente im Rundschreiben „Rerum novarum" in der oben zitierten Festschrift.

[37]) cfr. Henry George, The condition of labour, deutsch Berlin 1893, zit. bei Mayer, Prof. Dr. Josef, Die Caritas, in der oben zit. Festschrift.

[38]) cfr. Mayer a. a. O. 223.

[39]) Paul Jostock, Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus. Regensburg 1932, 54.

schaftlichen Zusammenarbeitens sich ergibt und aufbaut, wenn auch ein entsprechendes Ethos hinzukommen muß, um ihr dauerndes Leben zu verleihen."

Die Zeitgebundenheit der Anschauungen ist der Grund für die Zurückstellung der eigentlich korporativen Tugend, die Zeitgebundenheit darin, daß die Einsicht in das Wesen des Kapitalismus noch nicht allgemein war. In das Wesen des Kapitalismus, das darin bestand, daß der einmal aus dem Dienst der Menschen entlassene kapitalistische Wirtschaftsapparat autonom und nach eigenem Gesetz weiterlief, ohne von der „moralischen" Intention des Menschen reguliert werden zu können. Der Ansatz Kettelers und auch Leos ruht auf der individuellen Unmoral der Träger des Kapitalismus. Doch ist das Problem des Kapitalismus mit der mittelalterlichen Pastoral des Arm und Reich nicht mehr zu fassen.

Es ist keine Parallele zu ziehen zwischen der Sozialverfassung des Mittelalters und der des kapitalistischen 19. Jahrhunderts. Der Makel der avaritia traf den Kapitalismus, dessen wesentliches Merkmal die Anonymität ist, auch in den frühkapitalistischen Zeiten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, nur mehr in sehr beschränktem Maße.[40]) Mayer [41]) sagt aber von der Enzyklika Leo des XIII. (was auch für Ketteler zutrifft): „Mit dieser Caritaslehre steht Leo durchaus auf thomistischem Boden (siehe unten Seite 17). Das Krebsübel des Mittelalters wie das Krebsübel des ökonomischen Liberalismus war die avaritia, die Habsucht. Sie kann nur durch Caritas, Liebestat, Almosen, Fürsorge geheilt werden."

Als eine isolierte Stimme aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es allein Jörg, der die moralische Machtlosigkeit der Menschen gegenüber der laufenden kapitalistischen Maschine erkennt. Jostock [42]) zitiert Jörg: „Die Herrschaft des Kapitals wächst demnach auch ohne den subjektiven bösen Willen des einzelnen, aus und durch sich selbst, beherrscht und bemeistert immer mehr die Produktion." [43]) Er fügt hinzu: „Damit war das innerste Lebensgesetz der kapitalistischen Wirtschaft bloßgelegt. Mochte auch dieser Satz, den ebensogut Karl Marx hätte schreiben können, vielleicht nur eine einmalige Formulierung und nicht so sehr das vollbewußte Ergebnis einer endgültigen Durchforschung darstellen, so zeigt er doch deutlich, daß der Kernpunkt des Kapitalismusproblems, nämlich die Autonomie der Wirtschaft und ihre Diktatur über die Gesellschaft, klar erkannt war." [44]) So, wie es ein Irrtum war und ohne eigentliches Objekt, wenn man die Problematik des Kapitalismus mit der moralischen Beeinflussung des „Kapitalisten" beheben wollte, ebenso war es nur infolge der mangelnden Einsicht in die soziologische und wirtschaftliche Struktur möglich, der Caritas die Synthese in der Wirtschaftsdialektik zuzutrauen. Um die Zeitbedingtheit einer Meinung von der caritativen Möglichkeit einer Gesundung des Wirtschaftsliberalismus zu sehen, ist

---

[40]) cfr. Groethuysen a. a. O. I, 192 ff. und II, 116 ff. zu der Tatsache des Danebentreffens der französischen Pastoral bei dem frühkapitalistischen Bürgertum, das in die Kategorie des reichen Prassers nicht mehr hineinpaßte.

[41]) Mayer a. a. O. 233.

[42]) Jostock a. a. O. 61.

[43]) Historisch-Politische Blätter Bd. 36, 398.

[44]) Jostock a. a. O. 61/62.

es zweckmäßig, hinzuweisen auf die gleichsam kathedrale Entscheidung über die Priorität der Tugend der Gerechtigkeit vor der Caritas durch die Enzyklika Pius des XI.[45])

Josef Pieper[46]) glaubt dieses Neue der Enzyklika, das in der Herausstellung der korporativen Tugend gegenüber einer mehr privaten Gesinnung besteht, besonders betonen zu müssen, wenn er, den Sinn der Enzyklika für heutige Menschen, die noch zum guten Teil in der geistigen Tradition des 19. Jahrhunderts stehen, überhaupt klarzulegen, zu dieser Tugend der Gerechtigkeit sagt:[47]) „Es ist vielleicht eine Auswirkung liberalistischen Geistes, daß in unserer Vorstellung von „Sittlichkeit" allzusehr diejenigen Tugenden das Übergewicht haben, die den Menschen in sich selbst ordnen; die Sittlichkeit wird also aufgefaßt vorwiegend als der Kampf gegen und der Sieg über die untergeordneten Leidenschaften. Dadurch hat das Wort und der Begriff „Sittlichkeit" einen allzu engen Umfang und eine allzu private Bedeutung bekommen." Über die Stellung der Gerechtigkeit in der Enzyklika als der gesellschaftsgestaltenden Tugend fährt er dann fort: „Dabei ist „Gerechtigkeit" nicht als bloße „Gesinnung" gemeint, auch nicht nur als Funktion des Ausgleichs unter als unveränderbar hingenommenen sozialen Verhältnissen, sondern Gerechtigkeit als gesellschaftsgestaltendes Prinzip, als Kraft also auch der Umgestaltung ungerechter sozialer Verhältnisse." [48]) Diese Haltung der Enzyklika beruft sich auf Thomas von Aquin, wobei *diese* Berufung der scholastischen Gesellschaftslehre mit ihrem Blick für den *Zustand* der gradualistisch-ständischen Geordnetheit gemäßer scheint, als wenn Thomas als Kronzeuge für die Dynamik der Caritas herangezogen wird (vgl. oben Seite 16).

Sehr einleuchtend und zugleich auch Licht werfend auf die Art der Publizistik ist die Folgerung, die Pieper aus der Gerechtigkeitslehre der Enzyklika zieht, wenn er sagt:[49]) „Die unerläßliche Grundlage gerechter Gesellschaftsgestaltung ist aber der unmittelbare Kontakt mit der sozialen Wirklichkeit in der Erkenntnis." In der sozialen Publizistik Kettelers wird die Erkenntnis, die auf eine Wirtschaftsidee oder eine Wirtschaftswirklichkeit geht, in emotionale und voluntative Kräfte umgesetzt, die der Caritas zufließen oder in der zweiten Periode z. T. der politischen Propaganda. Da ist die Erkenntnis nur Medium, von dem der Kettelersche Voluntarismus getragen wird, während hier „der unmittelbare Kontakt" der Erkenntnis mit der sozialen Wirklichkeit gegeben ist.

Die Betonung der Gerechtigkeit als der zu befriedigender Zuständereform notwendigen Tugend bedeutet nun keineswegs eine Degradierung der Caritas, die über die Ordnung der Gesellschaft hinaus immer da ihre Aufgabe hat, die Not lindert da, „wohin die Arme der Wirtschaftsreform nicht reichen und nie reichen werden." [50]) „Aber die Enzyklika läßt auch keinen Zweifel darüber, daß „die Liebe kein Ersatz sein kann für ge-

---

[45]) Pius XI. Quadragesimo anno, zit. nach der Herderausgabe.

[46]) in „Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Systematische Einführung in die Enz. Qu, anno." Frankfurt 1932.

[47]) Pieper a. a. O. 19/20.

[48]) Pieper a. a. O. 20.

[49]) Pieper a. a. O. 20/21.

[50]) cfr. Mayer a. a. O. 227.

schuldete, aber versagte Gerechtigkeit".[51]) Sie verurteilt ausdrücklich die Anschauung, die „alle Sorge um die Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen will, gerade als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die . . . Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken"." [52])[53]) Damit ist das Urteil gefällt einmal gegen jede politische Resignation und Mutlosigkeit, andererseits gegen jede Tendenz zur Überlassung der Wirtschaftsformung und Sozialpraxis an einen klassenmäßig aufgebauten Staat.

3. Kettelers Stellung zur sozialen Frage seit 1866.

Dieser völlige Wandel vom radikalen Mißtrauen gegen die Sozialpraxis des Staates zu der positiven, politisch aktivierten Einstellung zum Staat als dem Ort der Synthese des Wirtschaftsdualismus charakterisiert die Sozialtätigkeit Kettelers nach 1865.

Ein übergreifendes Merkmal für das Charakteristische der sozial- und wirtschaftsinteressierten Kreise des deutschen Katholizismus ist die *Gleichstimmigkeit in der Kritik* der wirtschaftlichen Zustände, wie sie im Gefolge des Wirtschaftsliberalismus allgemein geworden sind. Besonders Ketteler erkennt scharfsichtig die Unerbittlichkeit der Wirtschaftsdialektik mit ihrem Streben zum Extrem der Kapitalaufhäufung auf der einen Seite und der Proletarisierung auf der anderen Seite. Die überwiegende Mehrheit seines Schrifttums ist diesem Teil der Kapitalismuskritik gewidmet. Die Analyse der gesellschaftlichen Zustände wird weitgehend vollzogen im Anschluß an Jörg und Lassalle[54]) und andere Sozialpublizisten (siehe den Hinweis auf Moufang, Schüren und Lassalle bei Ketteler oben S. 12). Der Eventualismus einer völligen Anarchisierung aller gesellschaftlichen Zustände wird in apokalyptischen Aspekten vordemonstriert. „Der Einfluß Marxscher Theorien ist hier unverkennbar. Trotzdem folgt nun aber die Feststellung, daß die Schäden des Systems sich in befriedigender Weise beheben ließen." [55])

Der Sinn der sozialen Aktion des Katholizismus und insbesondere Kettelers ist nun, in diesem dialektischen Auseinanderstreben von kapitalistischer und proletarischer Antithetik die wirtschafts- und gesellschaftsgestaltende und -befriedende Synthese zu finden, die das soziale Anti auffängt, die ein Regulativ sein könnte für die Dialektik des Klassenkampfes, die eine irgendwie geartete Statik garantieren könnte, um als relativ sicherer Faktor in die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Rechnung eingesetzt werden zu können. Diese Möglichkeiten der Synthese bestehen für den deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts in zwei Richtungen, die eng mit der politischen Situation des deutschen Katholizismus gekoppelt sind. Die erste oben geschilderte Möglichkeit besteht in der Befähigung der Kirche und des Katholizismus zur Caritas. Es ist das Mittel der unpolitischen Zeit des Katholizismus, der Zeit der ideologischen Diskussionen.

---

[51]) cfr. Enzyklika deutsche Ausgabe Herder 1931, S. 105.
[52]) Enzyklika a. a. O. 7.
[53]) cfr. Pieper a. a. O. 46.
[54]) cfr. Müller a. a. O. 157.
[55]) cfr. Jostock a. a. O. 82.

Nun ist es Ketteler, der im Verlauf seines Wirkens mit der neuen synthetischen Möglichkeit, die er im sozialen Katholizismus des 19. Jahrhunderts vertritt, an den Anfang eines neuen Stadiums sozialer Betätigung tritt. Es ist die Einschaltung des Staates als Versöhnung des klassenkämpferischen Dualismus, die er als ein novum, das sich mit Sicherheit auf die Zeit um 1866 datieren läßt, neben das für seine ganze soziale Tätigkeit zentrale Regulativ, die Caritas, stellt.

Das Vertrauen zum Staat als zu einem der synthetischen Befriedung des Klassenkampfes fähigen gesellschaftlichen Faktors datiert bei Ketteler von der durch den für Preußen erfolgreichen Krieg von 1866 eindeutig kleindeutsch ausgerichteten politischen Lage. Die Suprematie Preußens bedeutet für ihn, der nun seine Wendung vom Publizisten zum Politiker erfährt, eine Ausschaltung Österreichs und Süddeutschlands aus der deutschen Politik und damit die realpolitische Aussichtslosigkeit für die Verwirklichung der bisher publizistisch einheitlich vom deutschen Katholizismus im Anschluß an eine gewisse politisch-romantische Richtung propagierte Möglichkeit einer ständisch-korporativen Reorganisation der Gesellschaft, die einem konservativ großdeutschen Reichsgedanken gleichgeschaltet war. „Nicht Opportunismus für ein unvermeidliches Zwischenstadium verlangt er in seinem bedeutsamen Buche „Deutschland nach 1866", sondern eine katholische Bejahung der neuen Zeitaufgabe, d. i. des Staates und der Mitarbeit am Norddeutschen Bunde." [56])

Hier bleibt Jörg, dem Ketteler bisher weitgehend folgte, mit den Historisch-Politischen Blättern zurück und betont die Distanz seiner Münchener Zeitschrift von der Meinung Kettelers.

Diese Anerkennung des Staates als des Ortes der sozialen Befriedung bewirkt nun bei Ketteler eine grundlegende Änderung seiner sozialtheoretischen Anschauungen. Sie bedeutet einen Bruch mit der Sozialanschauung des bisherigen deutschen Katholizismus und in manchem eine ausgesprochene Gegensetzung. So zuerst in der Beurteilung der Arbeiterklasse im Volks- und Wirtschaftsganzen. Entgegen der bisherigen — richtigen — Meinung des Katholizismus, wie er z. B. in den Historisch-Politischen Blättern repräsentiert war, für den innerhalb des liberalistischen Klassenkampfdualismus „eine Standwerdung des Proletariats ein Widerspruch in sich" war, wird Ketteler zu dem Kurzschluß bewogen, daß er „nun die Klassenbewegung ausgesprochenermaßen als Bewegung zum Stande hin deutete".[57])

In dieser Wendung Kettelers von der ständisch-organischen Ideologie zu einer staatlichen Sozialpolitik besteht die Bedeutung Kettelers für den sozialen deutschen Katholizismus überhaupt. Wenn Ketteler sich vorher im Anschluß an Jörg und die Historisch-Politischen Blätter vornehmlich der publizistischen Propaganda einer romantisch-historisierenden Ideologie hingab, andererseits unter dem Einfluß Lassalles und anderer ausgedehnter Kapitalismuskritik Raum gab, ohne einen realpolitischen Ansatz zu finden, so beginnt durch seine Schrift „Deutschland nach 1866" [58]) die Einschaltung des deutschen Katholizismus in die soziale P o l i t i k.

---

[56]) cfr. Müller a. a. O. 171.
[57]) cfr. Müller a. a. O. 172
[58]) cfr. Mumbauer II, 44.

Ketteler repräsentiert hiermit einen für das soziale katholische Deutschland des 19. Jahrhunderts charakteristischen Schritt. Ganz ähnlich ist die Entwicklung Franz Hitzes vom ideologischen Publizisten zum Praktiker der sozialen Politik. Auch bei ihm bedeutet dies eine Wendung von der publizistischen Propaganda ständisch-organischer Ideale zur Sozialpolitik auf dem Boden des Bestehenden.[59]) Jostock [60]) weist auf den ähnlich gelagerten Fall bei Friedrich Pilgram hin: „Hatte er noch 1855 fast alles auf die kirchliche Erneuerung der Gemeinschaftskräfte gebaut, so wirbt er 1870 geradezu für die staatssozialistische Lösung."

Neben diesem politischen Grunde war es vor allem ein *pastoraler*, der Ketteler zur politischen Praxis bewegte: „Die jetzt unter der katholischen Arbeiterschaft im Rheinlande stärker einsetzende sozialistische Agitation ließ es angezeigt erscheinen, die durch das allgemeine Wahlrecht aktivierten katholischen Massen stärker von der eigenen Seite her zu erfassen." [61]) Die Situation der Arbeiterbewegung war durch das Auftreten der nun sich unter Bebel und Liebknecht herausbildenden eigentlichen klassenkämpferischen, marxistischen Richtung so gelagert, daß eine *politische* Entscheidung pro oder contra auch der katholischen Arbeiterschaft notwendig war.

Dieses Gefährlichwerden der sozialdemokratischen Arbeitervereinigungen und die politischen Entscheidungen durch den Krieg von 1866 waren der Grund des Wandels in der sozialen Meinung bei Ketteler, die in dem Bewußtsein des kapitalistischen Dualismus und in der Hineinnahme des Staates als eines synthetischen Regulativs in diesem Wirtschaftsdualismus bestand. Die politische und gesellschaftliche Situation war auf dem Punkte angelangt, wo „mit dem Appell an die Caritas, mit dem Hinweis auf den sozialen Beruf der Kirche, mit all den historischen und moraltheologischen Erwägungen, welche die katholisch-soziale Arbeit bisher immer noch charakterisierten", es kaum möglich gewesen wäre, „mit der und für die noch katholische Arbeiterschaft *politisch* (gesp. v. M.) zu wirken".[62]) V i g e n e r [63]) schreibt eine Artikelreihe im Mainzer Journal Ketteler zu, wo Staatshilfe und staatlicher Arbeiterschutz gegenüber dem liberalen Nichtinterventionsprinzip nicht nur verteidigt, sondern als „Arbeiterrecht" geradezu gefördert werden. Ketteler ist auf der Fuldaer Bischofskonferenz im Juli 1869, die sich mit der Schaffung und Leitung von Arbeitervereinen befaßte, Berichterstatter und gibt als solcher ein Gutachten ab über „Sozialkaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft".[64]) Hier formuliert er seine Auffassung der sozialen Lage und der notwendigen Stellungnahme zu ihr folgendermaßen: „Da also das ganze System nicht umzustoßen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu

---

[59]) cfr. Müller a. a. O. 202.
[60]) cfr. Jostock a. a. O. 84.
[61]) cfr. Müller a. a. O. 173.
[62]) cfr. Müller a. a. O. 173.
[63]) Fr. Vigener Ketteler, München 1927, 542.
[64]) cfr. Mumbauer a. a. O. III- 145 ff.

suchen . . ." [65] Franz Müller [66]) bemerkt dazu: „Klassischer konnte die Wendung von der universalen Gesellschaftsreform zur kasuistischen Sozialpolitik kaum formuliert werden." Es ist interessant, den Ton zu hören, mit dem Ketteler in einer prophetischen Überzeugtheit über diese einzige Möglichkeit der sozialen Tätigkeit innerhalb des Wirtschaftsliberalismus spricht. Er gebraucht hier mit Vorliebe das in solchem Zusammenhange gebrauchte Wort „Entwicklung", was für ihn die Konsequenz einer naturgesetzlichen Entwicklung bedeutet. „Aber die Gefahr ist im Anzuge und es fehlt nicht an deutschen Fabrikbezirken, wo ähnliche Zustände in der Entwicklung begriffen sind. Es ist aber gar nicht abzusehen, daß das moderne Industriesystem in naher Zukunft durch ein anderes, besseres ersetzt werde. Vielmehr muß auch in Deutschland die Zentralisation des Kapitals, der fabrikmäßige Großbetrieb auf allen Gebieten mehr und mehr vorausschreiten . . . Wir dürfen und können nichts anderes erwarten, und keine irdische Macht ist imstande, dieser Entwicklung Einhalt zu tun. Dieselben Ursachen müssen auch in Deutschland notwendig dieselben Wirkungen hervorbringen." [67])

(Bemerkenswert ist an dieser Stelle die logische Ungereimtheit Kettelers, der in einem Atem die Unmöglichkeit der Heilung der Schäden im System und vom System behauptet und zugleich in diesem Referat zum ersten Male die Staatshilfe als synthetisches Mittel hinstellt. Diese Ungereimtheit ist dadurch zu verstehen, daß der Grundton immer noch die alleinige Macht der Kirche zur Sozialreform ist.)

Die Wendung von der publizistischen Diskussion zur politischen Praxis äußert sich in recht bezeichnenden Formulierungen über die Diskussion der sozialen Frage, die jetzt vor allem rückwärts seine eigene publizistische Tätigkeit und deren hervorstechendstes Merkmal, den disputativen Charakter trifft: „Wie das (gleich: die Auffindung der Heilmittel) zu erreichen sei, steht freilich noch nicht fest, wenn man sich hierbei nach den theoretischen (!), großenteils unfruchtbaren Diskussionen gewisser politischer Parteien richten wollte," und dagegen: „Die Frage scheint aber im allgemeinen befriedigend, in einzelnen Fällen vollkommen gelöst, sofern man sich auf dem praktischen Gebiete umsieht." [68])

Bauer [69]) betont für diese zweite Epoche der sozialen Tätigkeit die „völlige Entromantisierung" der katholischen Sozialpublizistik.

Ketteler weist dann hin auf die auf der Pariser Weltausstellung von 1867 preisgekrönten praktischen Vorschläge, über die der französische Handelsminister Le Roux berichtet, die in Hilfskassen, Versicherungen, Wohlfahrtspflege, Bekämpfung der Laster, Unterricht, lohnpolitische Maßnahmen, Sparkassen, Siedlungspolitik, Werkgemeinschaften usw. bestehen. Ketteler fügt von sich aus noch hinzu „die Tätigkeit der Staatsgesetzgebung zum Schutze der Arbeiter." [70]) Die Abhängigkeit der Staatsgesetzgebung als Regulativ von der Zufälligkeit der Summe der Einzelaktionen, (die

---

[65]) cfr. Mumbauer a. a. O. III- 154.
[66]) a. a. O. 179.
[67]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 148.
[68]) siehe oben S. 14.
[69]) cfr. Bauer a. a. O. 32.
[70]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 161.

wieder abhängig sind von der sozialen Intention des einzelnen, auf die Ketteler mit seiner Publizistik einwirkt) äußert sich in seinem resümierenden Satz: „Sobald dieses System von Vereinigungen und Anstalten je nach den lokalen Bedürfnissen allgemeine Verbreitung gefunden, wird auch die soziale Frage gelöst sein." [71])

Dieser *summarische* Charakter seiner propagierten sozialen Aktion, deren Erfolg er sich von „Vereinigungen" verspricht, zeigt sich auch in seiner oben (Seite 19) angeführten Stellung zu den Arbeitervereinen als eines Ortes der Standwerdung. Es handelt sich da um eine *Summe* von proletarischen Einzelindividuen, die er — entgegen der die Möglichkeit des Proletariats überhaupt erst begründenden dualistischen Dynamik des Kapitalismus — zum *Stande* erziehen will, also zu etwas Statischem. Das Bindemittel dieser Summe ist der spezifische Kettelersche *Voluntarismus, der* Gehalt seiner Publizistik. Hier steckt der Irrtum Kettelers, die Fiktion, auf der er seine ganze sozialpädagogische Tätigkeit aufbaut, für die er seine ungeheure publizistische Energie aufwendet, daß er die zufällige Summe des Proletariats mit dem *korporativen* Organon identifiziert. Eine Einsicht in die Soziologie der Klasse konnte nach diesem bei Ketteler noch nicht vorliegen — die obige Gleichsetzung von Klasse und Stand, die Ketteler verhältnismäßig leicht abgeht, rechtfertigt den Schluß, daß Ketteler die *Schlagworte* von Ständen und Korporationen von der romantischen Ideologie über den Görreskreis und die Historisch-Politischen Blätter hinüber übernommen hatte, ohne sie an ihren realen historischen und soziologischen Hintergründen nachgeprüft zu haben, was vollständig außerhalb seines publizistischen Zieles stand.

Den auffallenden Zwiespalt in dem Gutachten Kettelers formuliert Franz Müller [72]) folgendermaßen: „An dem Gutachten Kettelers ist eigentümlich das Nebeneinander einer radikalen Ablehnung des Kapitalismus und die Beschränkung aller politischen und seelsorglichen Abwehrmaßnahmen auf eine bloße Milderung seiner sozialen Wirkungen, nicht zuletzt auf den staatlichen Arbeiterschutz." Die Wandlung zugunsten des Arbeiterschutzes zeigt sich auch darin, daß er das einzige genossenschaftliche Mittel zur Behebung der Arbeiternot, über das er in den Vorschlägen seiner ersten Periode verfügt, jetzt vollkommen übergeht, die Produktivgenossenschaften.

Die Veranlassung, die Ketteler hat, in die soziale Situation einzugreifen, die er für den deutschen Episkopat repräsentativ formuliert, ist die seelsorgerische Notwendigkeit. „Die Kirche kann und soll hier helfen; alle ihre Interessen sind hierbei beteiligt." [73]) Die oben angeführten Heilmittel sind nur Mittel einer modernen Pastoral. „Die Kirche kann das ihr von Christus übertragene Amt an Millionen von Seelen nicht üben, wenn sie die soziale Frage ignorieren und ihr gegenüber sich auf die gewöhnliche hergebrachte Pastoration beschränken wollte." [74])

Worauf es hier ankommt, ist die Tatsache, daß Ketteler als synthetisches Regulativ der klassenkämpferischen Dialektik den Staat ansieht.

---

[71]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 162.
[72]) cfr. Müller a. a. O. 180.
[73]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 150.
[74]) cfr. Mumbauer a. a. O. III, 150.

Daß Ketteler hier den Weg des sozialen deutschen Katholizismus überhaupt geht, ist oben bei dem Vergleich mit Hitze und Pilgram bemerkt worden. (vgl. Seite 20).

Die Möglichkeit, die sozialpolitische Orientierung des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert an ihren Ort zu setzen als innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung; die Möglichkeit, die besondere Gestaltung der Kettelerschen Sozialpublizistik als in ihrem Gehalt auf der Grundlage des Kapitalismus zu sehen, haben wir erst seit dem 15. Mai 1931, gleichsam ex cathedra, durch die Enzyklika „Quadragesimo anno", in der „Papst Pius XI. ... nun in diese Kampfesatmosphäre dadurch den Frieden hineinbringen (will), daß er aufruft zu einem neuen Aufbau einer organischen Wirtschaftsgesellschaft, die er bezeichnet als die berufständische Ordnung." [75]) Denn der Staat innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung ist nicht in der Lage, die Synthese in der gesellschaftlichen Dialektik zu bilden, wie das Ketteler mit dem sozialen Katholizismus im 19. Jahrhundert annahm. Josef van der Velden drückt das sehr einleuchtend aus, wenn er sagt [76]): „Auch heute haben wir bereits ein Arbeitsrecht. Aber tatsächlich ist es nur ein Waffenstillstandsrecht zwischen den Klassen der heutigen Wirtschaftsgesellschaft. In einer berufsständischen Ordnung, wo das Kampfverhältnis zwischen den Klassen Kapital und Arbeit aufgehoben wird, könnte es ein wahres Friedensrecht sein." van der Velden findet diesen Satz im Anschluß an einen historischen Rückblick auf die sozialpolitische und -pädagogische Bemühung der Brandts-Hitze im Volksverein für das katholische Deutschland, die auf der frühkapitalistischen Voraussetzung mit ihrer Arbeit fußten, wo der Kapitalismus, soweit er von Katholiken repräsentiert wurde, die damals noch zum Teil als Einzelunternehmer zu erfassen waren, sozialpädagogisch noch zu beeinflussen war. Von dieser Voraussetzung und der auf ihr fußenden Arbeitsweise distanziert sich van der Velden ausdrücklich, wobei er aber den Geist dieser großen sozialen Männer unbedingt für den heutigen Katholizismus als vorbildlich herüberholen will.

Die neue Enzyklika schließt in sich die Feststellung der Unfähigkeit des Klassenstaates zur Synthese im kapitalistischen Wirtschaftsdualismus, wie er von Ketteler als Grundlage seiner Sozialpolitik und -pädagogik angenommen wurde, weil der Staat notwendig mit einer Partei des Klassenkampfes sich identifizieren muß. Josef Pieper setzt in seiner „Systematischen Einführung in die Enzyklika „Quadragesimo anno"" [77]) dem sozialen Zustand im Klassenstaat die Korrektur durch das gesellschaftliche Bild der ständischen Ordnung entgegen. Die Entwirtschaftlichung des Staates in der berufsständischen Ordnung besteht darin, daß der Berufsstand, der die Arbeitgeber und die Arbeitnehmer einer wirtschaftlichen Funktionsgruppe zu einer Korporation vereinigt, sich zur Erledigung der wirtschaftlichen Fragen, oder zur Verteilung der Gesamtheit der Beiträge, welche die einzelnen Funktionsgruppen für die Gesamtgesellschaft zu leisten haben, zwischen Individuum und Staat stellt und diesen für die rein politischen

---

[75]) van der Velden, Der Volksverein. Zeitschrift. München-Gladbach o. J. S. 71.

[76]) cfr. van der Velden a. a. O. 71.

[77]) cfr. Pieper Josef, a. a. O 85 ff.

Fragen frei macht. Dagegen ist das „Prinzip der Klasse nicht, wie das der Funktionsgruppe des Berufsstandes, die Beisteuerung eines qualitativ einheitlichen Teilbetrages zum bonum commune, sondern das kämpferisch betonte Interesse an der Zuteilung einer bestimmten „Quote" des öffentlichen Wohles." [78]) In der Klassengesellschaft „kommt es einerseits, weil der Staat in den Strudel der Interessenkämpfe mit hineingerissen wird" dahin, „daß er — da diese Interessen vorwiegend wirtschaftlicher Natur sind — „verwirtschaftet" wird,[79]), kommt es andererseits dahin, „daß der Wirtschaftskampf politisiert wird". Es ist die Situation des Staates, von der die Enzyklika sagt: „Als einen der schwersten Schäden nennen wir die Erniedrigung der staatlichen Hoheit, die unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronen sollte, zur willenlos gefesselten Sklavin selbstsüchtiger Interessen." [80]) Den äußersten Fall von Identifizierung von Klasse und Staat finden wir in Sowjetrußland, wo der Staat mit dem Proletariat identisch ist, und in etwa auch in Italien, wo der Faschismus eine künstliche Stagnierung des Klassenkampfes herbeigeführt hat, indem er „den Klassenkampf verewigt". Denn „ohne den realen Daseinsgrund der Klassenbildung und des Klassenkampfes zu zerstören und damit den Klassenkampf zu einem wirklichen Ende kommen zu lassen, hat der faschistische Staat die beiden gegnerischen Klassen in ihren organisatorischen Spitzen zwangsweise zu „Ständen" vereinigt, die aber nichts weiter sein können, als eine Hülle, die den unausgetragenen Gegensatz der Klassen verbirgt".[81]) Diese „Verewigung des Klassenkampfes" beruht auf der Eigenschaft des Faschismus, Exponent der „lebhaftesten und geschäftstüchtigsten konservativen Kräfte" zu sein, daß entsprechend die faschistische Regierung „die Arbeiterfrage mit der größten Härte behandelt" hat.[82]) Die Möglichkeiten einer staatlichen Sozialpolitik in der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung tragen also entweder staatskapitalistischen oder staatssozialistischen Charakter. Die Haltung des Katholizismus in dieser Sozialpolitik steht in seinen Vertretern der Richtung Ketteler-Hitze-Brandts als einer arbeiterfreundlichen Richtung in einer Tendenz zum Staatssozialismus, der dann später den Katholiken auch vorgeworfen wurde.[83]) Die sozialpolitische Tätigkeit des Katholizismus in der Zentrumsfraktion des deutschen Reichstages ist dann auch nichts anderes als eine interimistische Sozialkasuistik, in der sich sowohl die nicht einheitlich gerichteten Fraktionsmitglieder rieben, mit der sie dann aber vor allem in einer ziemlich ohnmächtigen Haltung zwischen den Interessenvertretungen eines Sozialismus und eines von Bismarck zeitweilig stark protegierten Staatskapitalismus steckten.[84])

[78]) cfr. Pieper a. a. O. 86.
[79]) cfr. Pieper a. a. O. 86.
[80]) cfr. Enzyklika a. a. O. 79 ff.
[81]) cfr. Pieper a. a. O. 94.
[82]) cfr. Don Luigi Sturzo, Italien und der Fascismus, Köln 1926 zit. bei Pieper a. a. O. 95.
[83]) cfr. Jostock a.a. O., der (Seite 85) auf „das formale Bekenntnis" zum „christlichen Sozialismus" mancher Katholiken dieser Zeit hinweist, so des jungen Hitze, von Mitarbeitern der Christlich-Sozialen Blätter und der Luegerbewegung in Österreich.
[84]) cfr. Franz Müller a. a. O. 202 ff.

Zweiter Teil:

Seelsorge als innerstes gehaltliches Prinzip der Publizistik Bischof Kettelers.

1. Die Walzelsche Gehalt-Gestaltästhetik und die literaturwissenschaftliche Analyse von Publizistik.

Die Berechtigung zu der vorhergehenden Heraushebung des sozialtheoretischen und sozialpolitischen Stoffes der Publizistik Bischof Kettelers wurde gefunden in der *Walzelschen* Gehalt-Gestaltästhetik. Die Verwendbarkeit der Walzelschen Kategorien für die vorliegende Analyse muß im einzelnen dargelegt werden. In seinem grundlegenden Werk „Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters“ [1]) — die Beschränkung dieses Titels und der Terminologie Walzels auf das Dichterische bedeutet keine Beschränkung der Verwendbarkeit seiner Kategorien auf Dichtung, im Gegenteil, seine Gehalt-Gestaltkategorien ermöglichen dem Literaturwissenschaftler als Literaturwissenschaftler die Untersuchung von überhaupt literarisch Geformtem — verwendet W a l z e l eine große Müheleistung auf die abgerundete Fixierung der Begriffe Gehalt und Gestalt und kommt zu folgender Zusammenfassung: „Zum Gehalt zähle ich in einer Dichtung alles, was an Erkennen, Wollen, Fühlen in ihr enthalten ist oder von ihr erwirkt wird. Gestalt ist in der Dichtung alles, was auf den äußeren oder den inneren Sinn wirkt, was zum Ohr oder zum Auge spricht oder auch Gehör- und Gesichtsvorstellungen wachruft.“ [2]) Auf der Gehaltseite steht also mehr, als was in der älteren Literaturwissenschaft der „Vorwurf, das Sujet, die Idee oder der Stoff“ [3]) bedeutete. Gehalt als Oberbegriff schließt dieses „Stoffliche“ ein und besagt die Daseinsweise dieses Stofflichen innerhalb des ganz konkreten Falles der Formung durch ein Temperament hindurch und in ganz bestimmter Form. Die Daseinsweise des Stoffes im literarischen Werk ist nun nicht mehr die des „festen Bausteines“: indem der Stoff gehaltvoll wird, bekommt er die Prägung des konkreten Gehaltträgers, des „Literaten“. Er führt kein Eigendasein mehr, kann nicht mehr beliebig vertauscht werden, sondern ist als Stoff nun *dieser* Stoff im besonderen. Neben dieser Funktionalisierung des Stoffes vom Gehaltlichen aus, also von dem, was der Formende an „Erkennen, Wollen und Fühlen“ hineinlegt, besteht nun aber auch eine Funktion zwischen dem Gehalt und der Gestalt. Wie der Stoff nicht „unbehauener Baustein“ bleibt, so ist auch die Form nicht ein dem Stoff Aufgestülptes, sondern es gibt sich der besondere Ge-

---

[1]) im Handbuch der Literaturwissenschaft, Berlin 1923.
[2]) Walzel a. a. O. S. 178.
[3]) Walzel a. a. O. S. 145.

halt die besondere Gestalt. Und rückwärts: die Gestalt formt von sich aus, von ihren Wesensnotwendigkeiten her den Gehalt und über den Gehalt den Stoff. Das Verhältnis dieser drei Seiten des literarischen Werkes ist also nicht das der *Summe*, des Nebeneinander oder Aufeinander, sondern das der *Funktion*, des Produktes.

Die Ergebnisse Walzels bestimmen die Richtung dieser Untersuchung der Kettelerschen Sozialpublizistik, die beabsichtigt, „in der Gestalt den Ausdruck des Gehalts, und im Gehalt die Voraussetzung der Gestalt zu entdecken".[4]) Von hier aus besteht für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung nicht nur die Berechtigung, sondern die ausdrückliche Verpflichtung, alles, was auf der Gehaltseite die Gestalt bedingt und beeinflußt, zu untersuchen und seinen Anteil an der Gestaltung aufzuzeigen.

Die im ersten Teil erfolgte Darstellung des „Stofflichen" der sozialpublizistischen Bemühungen Kettelers versuchte den besonderen *seelsorglich-publizistischen* Gehalt in der Auffassung der Sozialproblematik als primär hervorzukehren. Es ist deutlich sichtbar, wie für Ketteler die „Lösung der sozialen Frage" ein Pastoralproblem ist; wie er überhaupt die soziale Frage und seine eigene soziale Tätigkeit nur in *Relation* zu seiner Verpflichtung zur Seelsorge sieht. Von *daher* ist sein Umschwenken von einer völligen Negation der außerkirchlichen Sozialreform zu einer ausdrücklichen Bejahung der staatlichen Sozialpolitik sinnvoll. *Die Bedeutung Kettelers als die des „großen sozialen Bischofs" liegt eben nicht in der Erstrangigkeit und Priorität seiner Sozialideen, sondern in seiner Indienststellung der Sozialtätigkeit unter die Seelsorge.* Die besondere soziale Lage des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, die wegen der beschränkten Anteilhabe des deutschen Katholizismus an den Produktionsmitteln eine wirksame sozialreformerische und wirtschaftspolitische Tätigkeit ausschloß, gibt der Sozialpublizistik Kettelers den eigentümlichen Habitus der Agitation gegen die als dualistisch draußen empfundene kapitalistisch-liberale Ideenwelt, gibt ihr den Habitus der Apologetik einer innegehabten Position, wo der Ruf des episkopalen „Wächters auf der Mauer" das „Interesse" der Glaubensgemeinschaft wachhält. Rede des Gehörtwerdens willen, Aufruf des Wächters an die Wachsamkeit der Herde. Neben dieser Kapitalismuskritik und der Abwehr des Liberalismus, neben diesem steten Hinweis auf den Feind, der Formierung und Sichtbarmachung der Fronten geht die Kettelersche publizistische Agitation auf eine „autarkische" Lösung der sozialen Frage durch innerkirchliche Caritas, eine Autarkie, die mit Leidenschaft verteidigt wird.

In der zweiten, der politischen Periode der Kettelerschen Sozialpublizistik geht der Sinn der Agitation dazu noch auf die Sammlung der Arbeitermassen gegen die demagogisch zusammengebrachte Sozialdemokratie. Moralische Abgrenzung, Frontenschaffung, Wachhaltung der religiös-kirchlichen Emotionen und Willenshaltungen der Gläubigen: das ist der Sinn seiner Publizistik. Schöpfung einer „Haltung", einer willensmäßigen Einstellung, Übermittlung von Richtlinien für eine Willenseinstellung der Gläubigen ist der Gehalt seines Schrifttums.

---

[4]) Walzel a. a. O. S. 165.

2. Voluntarismus als Wesensprinzip von Publizistik.

Wenn bisher der Terminus Publizistik angewandt wurde und die Publizistik als eine Wirkform der Kettelerschen Seelsorge behauptet wurde, so fußte diese Terminologie auf einer geläufigen, aber wissenschaftlich relativ unkonkreten Vorstellung von eben diesem Publizisten. Es muß wieder zurückverwiesen werden auf die Feststellung Nadlers (in der Einleitung S. 2), der betont, daß es an wissenschaftlicher Forschung der Beredsamkeit so gut wie vollkommen fehlt.

> Publizistik ist gleich Beredsamkeit zu setzen, weil sie nur eine großräumige Beredsamkeit darstellt, die wegen des weiteren Aktionsradius der Druckerzeugnisse nicht mehr auf den kleinen Raum eines Zuhörerkreises beschränkt ist, sondern größeren Wirkraum hat. Ihre Wirkmittel, oder Stilmittel, sind aber die gleichen wie die der Rede bzw. der Predigt, weshalb auch Ketteler seine sämtlichen Hirtenschreiben und wichtigen Predigten nicht nur durch den mündlichen Vortrag zur Kenntnis brachte, sondern durch Drucklegung in weiterem Bereiche wirksam sein ließ. Welchen Wert er dem publizistischen Druckerzeugnis beilegt, verrät ein Wort, das man ihm zuschreibt, daß nämlich der heilige Paulus, hätte er heute seine Mission zu erfüllen, Redakteur geworden wäre. Spael sagt in diesem Sinne [5]) über Görres: „Seine öffentliche Laufbahn beginnt er als Redner, wie ja die Rede die elementarste Betätigung des Publizisten ist", und an anderer Stelle [6]) „Am wesenhaftesten als Publizist wirkt der Redner, der Aug in Aug seinem Publikum gegenübersteht".

Dieses Fehlen einer wissenschaftlichen Untersuchung von Beredsamkeit über weitere Bereiche bedingt für die vorliegende Untersuchung eine Beschränkung. Es kann infolge des Fehlens einer gültigen „Poetik" der Publizistik für diese Untersuchung der Kettelerschen Publizistik nicht die Möglichkeit in Anspruch genommen werden, die Publizistik Kettelers an den Normen und Gesetzen einer schon vorliegenden publizistischen Poetik zu messen und mit bereits vorliegenden Kategorien seine Besonderheit zu fassen, publizistische „Regelmäßigkeit" an ihr festzustellen. Die Kettelersche Publizistik kann sodann wegen des Fehlens einer Literaturgeschichte der Publizistik und ihrer Formen nicht an einen historischen Ort in der Geschichte der Publizistik gesetzt werden. Es wird also der Hinweis auf das historische Zurück fehlen. Der Charakter dieser Untersuchung ist der einer Feststellung der *Besonderheit* des Verhältnisses von Gehalt und Gestalt bei *Ketteler*. Aus seiner Publizistik müssen die Kategorien aufgesucht werden, und seine formalen Besonderheiten müssen aus der Konfrontation mit seiner historischen Situation aufgewiesen werden, können aber nicht aufgezeigt werden an einem Koordinatenkreuz mit den Achsen: Poetik der Publizistik und Geschichte der Publizistik.

Doch muß die In-Beziehung-Stellung von Seelsorge und Publizistik, wie sie hier bei Ketteler vorgenommen wird, näher verdeutlicht werden. Was über die Seinsweise von Publizistik bisher in der Wissenschaft gesagt wurde, ist meist nur ein Nebenergebnis in Untersuchungen von Historikern,

---

[5]) Spael a. a. O. S. 36.
[6]) Spael a. a. O. S. 8.

Soziologen, Psychologen und neuerdings von Zeitungswissenschaftlern, also Wissenschaftlern, denen erst in zweiter Linie an der formalen Seite der Publizistik etwas gelegen war. Die das Publizistische als einen Faktor der Geschichtsbildung, der Gesellschaftsgestaltung oder unter dem Gesichtspunkt der praktischen Verwendbarkeit in der Tagesjournalistik sahen. Diese Beiträge zur Gehalt-Gestaltseite der Publizistik erfolgten dann zum guten Teil im Anschluß an Untersuchungen über bestimmte historische Persönlichkeiten, die sich der publizistischen Wirkform bedienten. So hat Wilhelm S p a e l „Publizistik und Journalistik und ihre Erscheinungsformen bei Josef Görres“ [7]) untersucht. Für seine historisch-methodische Analyse bedarf er der Kategorien Journalistik und Publizistik, und er findet sie im Anschluß an eben die Soziologen (Tönnies usw.), Historiker (Spahn, Bachem usw.), Zeitungswissenschaftler (Dovifat, Schulze-Pfälzer usw.).

S p a e l geht darauf hinaus, mit seiner Untersuchung nichts geringeres zu bewirken als die Abgrenzung einer *publizistischen Wissenschaft* von den Wissenschaften, bei denen diese bislang zu Gast war, der Soziologie, der Psychologie, der Literaturwissenschaft. Sein Aufweis des Arbeitsgebietes und der Arbeitsweise der Zeitungswissenschaft geschieht im wesentlichen in einer negativen Abgrenzung, d. h. er sagt, daß die Wissenschaften, die bisher für eine publizistische Wissenschaft Gastgeber waren, Publizistik nicht seinsgemäß untersuchen könnten. Ganz recht sieht er in der literaturwissenschaftlichen Analyse von Publizistik für die zu schaffende publizistische Wissenschaft eine gefährliche Konkurrenz. Das Ergebnis seines Urteils über die Bemühungen der literaturwissenschaftlichen Untersuchungen von Görres' Stil findet er in dem Satz: „Eine rein philologische Stilanalyse führt zu keinem Ergebnis seines Wesens und des Existenzgrundes seiner Schriften.“ [8])

Nun ist S p a e l zugute zu halten, daß er von der Gehalt-Gestaltanalyse der 20er und folgenden Jahre noch nichts weiß, daß er sein Urteil fällt über „rein philologische Stilanalysen“, die Walzel eben bezeichnet mit der „niederen Mathematik neuerer Stilanalyse“.[9]) Bemerkenswert ist, wie S p a e l einer Untersuchung, die Oskar Walzel in früherer Zeit an Görres angestellt hat, noch die umfassendste Leistung zuerkennt. „Wirkliche Bedeutung dagegen kommt der Untersuchung von Oskar F. W a l z e l zu (Görres' Stil und seine Ideenwelt, Euphorion X, 1903), der schon in der Überschrift betont, worauf es ankommt. Walzel zeigt, wie eng bei Görres stilistische Formung und ideeller Gehalt verknüpft sind, wie die Betrachtung des Stils immer wieder zu seiner Ideenwelt zurückführt. Das ist der entscheidende Punkt.“ [10]) Nun macht S p a e l den Sprung hin zur Ehrenrettung der publizistischen Wissenschaft. „Aber der Ansicht Walzels, als ob der Mittelpunkt dieser Persönlichkeit durch eine stilistische Untersuchung allein zu treffen sei, können wir uns, wie schon generell ausgeführt, nicht anschließen.“ [11]) Der „entscheidende Punkt“ wird nach Walzel anerkannt, und trotzdem lehnt er aus prinzipiellen Gründen die Stilanalyse

[7]) Diss. Köln 1928.
[8]) Spael a. a. O. S. 25.
[9]) Walzel a. a. O. S. 186.
[10]) Spael a. a. O. S. 30.
[11]) Spael a. a. O. S. 31.

ab. Die Absonderung der publizistischen Wissenschaft — die Untersuchung nennt sich ausdrücklich einen „Beitrag zur Methode der publizistischen Wissenschaft" — erfolgt nun, an dem Beispiel Görres' gezeigt, in folgendem: „Eine Untersuchung, die Görres im Kern treffen will, hat stets unter Berücksichtigung der journalistisch-publizistischen Wesensart auszugehen vom erlebnisgefühlten und farbigen Wort, um auf dem Wege über Erlebnis und Farbe zur individuellen Psyche vorzudringen. ... So werden Inhalt und Form Gegenstand der Untersuchung sein, und zwar in bezug auf Wirkung und Werbecharakter".[12]) Aus diesen Sätzen ist zweierlei zu folgern. Erstens will Spael auf die Einmaligkeit des individuellen Erlebnisses auch in der Publizistik hinaus, er sieht dies als das letzte Ziel einer Analyse von Publizistik, ohne den Weg zurück von den Einzeluntersuchungen zu einer Geschichte der Publizistik, analog etwa einer Literaturgeschichte. Er sieht auch nicht die Möglichkeit, die publizistischen Bemühungen unter dem Gesichtspunkt aufzufassen, daß sie an einer publizistischen *Poetik* meßbar sind, in einer „Regel der publizistischen Dynamik" ihre Ordnungsmöglichkeit haben, wie sie z. B. Dovifat in einem Aufsatz in der deutschen Presse (Görressondernummer 21. 1. 1926) fordert. Die Möglichkeit und die Wirkweite einer Analyse besteht für ihn nur in der Beschränkung auf den individuellen Sonderfall, so daß für ihn eine allenfalls mögliche Geschichte der Publizistik nur möglich wäre als eine Summe von publizistischen Individualfällen. Der Kurzschluß seiner Beweisführung liegt in folgendem offen zu Tage: „Klipp und klar muß gleich geantwortet werden, daß sich Regeln und Gesetze einer publizistischen Dynamik nicht finden lassen, es gibt keine, ebensowenig, wie es Gesetze für die wissenschaftliche Spekulation und künstlerische Divination gibt; die innere Wirkung der Spekulation, der Divination und der Dynamik liegen im Irrationalen." [13]) Es ist das eine Begrenzung, die innerhalb des Raumes der goethezeitlichen Genielehre verbleibt und die idealistische Ungebundenheit des Schöpferischen und seine Eigengesetzlichkeit und Eigenherrlichkeit als absolut nimmt und folgerichtig allem nach poetischen Regeln Verfertigtem die Eigenschaft der „Divination und Dynamik" abspricht. Die Begrenztheit und Relativität dieser Ansicht liegt für die heutige literaturwissenschaftliche Situation offen zu Tage. Natürlich gibt es für das künstlerische, wissenschaftliche, wie für das publizistische Schaffen keine Regeln — ohne die „Divination", ohne die Begnadung ist kein originales künstlerisches und wissenschaftliches Schaffen möglich. Etwas anderes ist das Vorhandensein von Regeln *in* dieser Schöpfung, ja sogar im Schaffen. Wir kennen für weite, eben bisher relativ unbeachtete Perioden künstlerischen Schaffens die Bewußtheit des Schaffens nach gekannten und gekonnten Regeln. Sodann ist die neuere Literaturwissenschaft nicht so anspruchsvoll und verlangt nicht, „über Erlebnis und Farbe zur individuellen Psyche vorzudringen". Sie ist bescheidener und setzt nicht in das Zentrum ihrer Forschung die ja nur erst über das literarisch Geformte zu erreichende Psyche, sondern sie bleibt bei dem *Geformten* und treibt an ihm, dem literarischen Werk, eine Analyse dessen, was *in* dem Werk steht.

---

[12]) Spael a. a. O. S. 31.

[13]) Spael a. a. O. S. 35.

cfr das, was Walzel in „Gehalt und Gestalt" bei der Besprechung von Stilistiken von R. M. Meyer und Ernst Elster über die „Tautologie", den „Zirkelschluß" solcher psychologischer Absichten einer Dichtungsanalyse (a. a. O. S. 186) sagt.

Das Zweite, was aus Spaels obigen Sätzen zu ziehen ist, ist seine Unkenntnis der heutigen Situation der Literaturwissenschaft, die in einer Komplexität der früher geübten Trennung von Literatur*geschichte* und Philologie besteht. Aus der Kenntnis dieser neuen Literaturwissenschaft würde Spael die Formulierung seiner Görresuntersuchung erkennen als durchaus innerhalb einer Gehalt-Gestaltanalyse, wenn er sagt: „So werden Inhalt und Form Gegenstand der Untersuchung sein, und zwar in bezug auf Wirkung und Werbecharakter". Dieses Letztere, das er hier nach draußen stellt, außerhalb „Inhalt und Form", gehört für die neue Gehalt-Gestaltanalyse nach *drinnen*. Gerade bei einer Untersuchung von Publizistik bliebe eine Stilanalyse „draußen", wenn die „Wirkung und der Werbecharakter" nicht als wesentlich und zutiefst drinnen mitbestimmend angesehen würden. Spael rennt also gegen die heutige Literaturwissenschaft offene Türen ein.

In der Auseinandersetzung mit Spael zeigt sich, daß eine Untersuchung von Publizistik nach der spaelschen Intention durchaus der Literaturwissenschaft zukommt. Das spezifisch publizistische Element wird von einer Stilanalyse miterfaßt. Zu verweisen ist noch einmal auf die oben angeführte Definition Walzels, worin er den Gehalt umgrenzt, in dem alles einbegriffen ist, was an „Erkennen, Wollen, Fühlen ... enthalten ist oder von ihm erwirkt wird". Das wesentliche des Gehalts von Publizistik ist das voluntative Element, das für Publizistik sowohl die gehaltliche als auch die gestaltliche Tendenz bestimmt, oder, um mit Walzel zu sprechen, „in ihr enthalten ist oder von ihr erwirkt wird". In dieser Definition kommt recht deutlich die *Zweipoligkeit* von Gehalt und Gestalt zum Vorschein, das Ineinander und Zueinander der zwei Seiten des literarischen Werkes, das bei Publizistik eben in diesem voluntativen Element besteht, das für beide Seiten gilt. Dieses Voluntative grenzt die Publizistik ab gegen andere Arten geistiger Formung wie z. B. der Kunst und der Wissenschaft. Spael sieht in seiner Görresuntersuchung die Wesensverschiedenheiten und die Wirkformen der Kunst, der Wissenschaft und der Publizistik. Er stellt sie zu Anfang stark vergröbert, darum aber sehr wirksam hin. „Der Künstler sucht im Stoff sich selbst, der Gelehrte sucht im Stoff den Stoff, der Publizist sucht im Stoff die Menschen. Die Kunst wird aus dem Gefühl geboren, die Wissenschaft mit dem Verstande gedacht, die Publizistik durch den Willen getrieben." [14]) Es ist müßig, hier über die Formulierung im einzelnen zu rechten. Worauf es ankommt, ist die Abgrenzung der Publizistik gegen Wissenschaft und Kunst, die in ihrer *willensmäßigen* Bestimmtheit liegt. Der Wirkwille ist innerstes Prinzip der Publizistik, der unterordnet sowohl auf der Gehaltseite den Stoff, als auch auf der Gestaltseite die Formgebung; beide stehen in seinem Dienst. Stoff und Form sind nur *relativ* belangvoll, nur in Beziehung auf diesen Wirkwillen und auf die Wirkmöglichkeit. Die Analyse hat also zur wesentlichen Aufgabe, diese Relationen aufzuzeigen.

---

[14]) Spael a. a. O. S. 5.

Das unterscheidet den Publizisten vom Wissenschaftler, daß er in lebendigster Beziehung zur öffentlichen Meinung steht, daß er den gedanklichen Gehalt seines Schreibens in Aktion setzt, zweckhaft ausrichtet auf diese Beeinflussung der öffentlichen Meinung. Nicht gedankliche Originalität ist sein Wesensmerkmal — er kann natürlich original sein im Denken, es tut seiner Publizität keinen Abbruch — aber es trifft sich häufig auffallend so, daß die bedeutenden Publizisten nicht die großen originalen Gedankenschöpfer sind, daß ihre Größe darin besteht, die großen Gedanken in Szene zu setzen. S p a e l nennt deshalb die Publizisten sehr treffend die *Multiplikatoren* der von anderen vorgeformten originalen Gedanken. Der Publizist versieht die Ideen mit einem Widerhaken, damit sie in der öffentlichen Meinung festhaften. Er will wirken, er will Reibung erzeugen, er will „Anstoß erregen". Der Publizist ist in erster Linie „Motor, Antreiber — man könnte sagen Agitator, wenn der Sinn dieses Wortes nicht gefärbt wäre —, das entspricht seiner Willensaktivität".[15]) Alles Ideeliche und Gedankliche, aller Stoff interessiert den Publizisten „nur insoweit, wie er ihn für seine Zwecke verwenden kann. Daher besteht zwischen dem Publizisten und dem Gelehrten eine natürliche Feindschaft", denn „dem Publizisten ist der Stoff nur Mittel zu dem bestimmten Zweck seines Werbestrebens".[16])

Neben diesem aktiven Charakter kommt der Publizistik wesentlich zu der Charakter der *Reaktion*. „Der Wille ist das Subjekt der Publizistik, die Publizität das Objekt. Der Wille „agiert" und macht das Verborgene offenbar. Er fördert ans Tageslicht, was das Herdenwesen der Menschheit dumpf denkt, fühlt und will." [17]) Der Publizist reagiert auf die öffentliche Meinung, er entspricht ihrem Bedürfnis nach Agitation, nach Emotion, nach Direktion. Die Stützung auf einen ideologischen Kreis ist wesentlich. Die Publizistik macht die Ideologien sich zu nutze, sie macht sie sichtbar, oder sie täuscht ideologische Gleichstimmigkeit vor, wenn sie nicht da ist. „Um nur ihrer Anhänger sicher zu bleiben und neue heranzuziehen, gefällt sie sich zu erscheinen, als ob der Inhalt ihrer Äußerungen die öffentliche Meinung selber sei." [18])

3. Wirkwille als innerstes Prinzip von Publizistik und Seelsorge. Ihre Koppelung im Zeitalter der „totalen Seelsorge" des 19. Jahrhunderts.

Es gibt, wird man aus obigen Abgrenzungen des Wesens der Publizistik feststellen, eine offensichtliche Beziehung zwischen Publizistik und Seelsorge. Denn im Inneren der Seelsorge steht der *Wille zur Wirkung*, zur Beeinflussung der Willensrichtung der anvertrauten Seelsorgsobjekte. Von der Seite der Seelsorge aus ist ihr Verhältnis zur Publizistik an die besondere historische, soziologische und kirchliche Lage gebunden. Einer katholischen Seelsorge ist eine gewisse Fixierung der seelsorglichen Be-

---

[15]) Spael a. a. O. S. 7.
[16]) Spael a. a. O. S. 5.
[17]) Spael a. a. O. S. 8.
[18]) Wilhelm Bauer, die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1914 zit. Spael S. 10.

mühung in den Gradualismus der hierarchischen Ordnung eigentümlich: der Ort katholischer Seelsorge wird von den drei Koordinaten bestimmt: dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt.

Es zeigt sich bei einer Betrachtung der seelsorglichen Situation im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und vornehmlich Kettelers, daß für eine besonders innige Koppelung von Seelsorge und Publizistik in dieser Zeit die denkbar günstigsten Voraussetzungen bestehen, daß die Publizistik geradezu *das* Mittel der Seelsorge ist, so daß man das katholische 19. Jahrhundert schlechthin als die Zeit der „totalen Seelsorge" bezeichnen kann.

4. Der Voluntarismus Kettelers.

Es gibt wohl kaum ein solch eklatantes Beispiel für eine Publizistik aus Seelsorge wie bei dem „großen sozialen Bischof" Ketteler, dem Seelsorger κατ' ἐξοχήν, dem Giganten des Willens, dem Wächter auf der Mauer, dem Kämpfer an der vordersten Front, den Herold des Rufes: Hie Christus! gegen einen chiliastisch-pessimistisch als radikal schlecht empfundenen „Zeitgeist". Wohl nirgends zeigt sich so scharf die restlose Relativierung aller Bemühung, aller menschlichen Wirkmöglichkeiten auf die Seelsorge, wie bei ihm, dem es nichts wichtiges gibt außer der brennenden Frage der Zeit, der Sorge um das Heil der Welt. Mit ungeheurer Energie richtet er sein ganzes Leben aus in dieser Richtung, und als Gigant des kämpferischen seelsorglichen Willens ist er in die Geschichte eingegangen. Um diesen Zug seines Wesens haben sich die Fäden des Mythos gesponnen. Hier ist der Punkt seines Wesens, der ihn, den unsäglich nüchternen und „unromantischen", zum Gegenstand von Volks„sage" machte. An dieser Intransigenz seines Willens, an diesem nüchternen Granit seiner Unbedingtheit der Auffassung des Hirtenamtes, vor der die Buntheit des Lebens, der dunkle Zauber des Daseins, die Heimlichkeit und darum Heimatlichkeit ein Nichts wird, entwertet wird und in eine belanglose Relativität zurückgestoßen ist, an diesem härtesten Granit des Willens, der kalt ist von lauterster Flamme, zerschellt die natürliche Vielfalt des Lebens in kleine Splitter, in flimmernde Scherben, und es entsteht eine neue, einzigartige Buntheit, die dem Bedürfnis des Volkes nach „Sensation" in einer wunderbaren Weise genügt. Das grandios Nüchterne seines Willens zur Unbedingtheit schlägt in ein frappantes Gegenteil um: in der nüchternen Trunkenheit seines Willens erwirkt sich eine ganz neue, einmalige, an ihn gebundene „Romantik", welche die mythenbildende „Sage" des Volkes geradezu herausfordert. So, daß über der repräsentativen Kundgebung des ganzen deutschen Katholizismus auf dem Dortmunder Katholikentag von 1927 sein Bild steht als ein mythisches Symbol, in dem sich der ganze deutsche Katholizismus wiederfindet: der Mythos an der Plakatsäule.

Die „Alltäglichkeit", die „Gewöhnlichkeit" des harten Schädels seiner Westfalennatur; die sprunghafte Launigkeit des Knaben; die dialektische Überspitzung des Charakters des Jesuitenzöglings in Brieg; die studentische Unbedingtheit und Wildheit seines Wesens, die ihn in Göttigen zu der Schlägermensur bringt, wo ihm die Nasenspitze abgeschlagen wird; der junkerliche Bauernpastor auf einem der verlorensten Seelsorgposten in Hopsten im Emsland; der adelige Bauernpastor als Abgeordneter im Frankfurter Parlament auf der linken radikaldemokratischen Seite des

Hauses; der mit seiner „unpolitischen" Politik als Bischof von Mainz Chockierende; der Wille zur Selbstdemütigung und zur Selbstverkleinerung und der sprunghafte Aufstieg zu größter Wirkungsbasis innerhalb weniger Jahre: alles das stempelt ihn, den restlos unromantischen, zu der anziehenden Figur des Romans von Franz Herwig, Der große Bischof. Das alles spricht diesen Dichter an, der in einer romantisch gefüllten Buntheit des Lebens seine Stoffe findet; das alles spricht in Zehntausenden von Exemplaren durch die Bonner Buchgemeinde das Volk an, dessen Verlangen nach „Sensation" dieser Roman entgegenkommt. Eine Buntheit des Lebens, so ganz umgekehrt als die geläufige, die immer ist, in der der Mensch hin und her geworfen wird und so den Eindruck des Bunten bekommt, des Bewegten, dem gegenüber er die Augen aufreißt vor Staunen. Bei Ketteler ist diese Buntheit und Bewegtheit gebändigt durch den gigantischen Willen, der die Vielheit des Lebens enträtselt, desillusioniert und sich unbarmherzig bemüht, sie zu vereinfachen und auf ganz wenige dialektische Grundlinien zu bringen, auf ein nüchternes Entweder—Oder; der die Buntheit und das Geheimnis nicht liebt, sondern die Klarheit, Nüchternheit, Durchsichtigkeit. Ein Wille, der das Rätsel des Lebens vor Gott durchdringen, lösen will und so den Gang des Lebens durch heroische Kurzschlüsse in eine Steuerrichtung bringt und damit für den Zuschauer das Bild einer ganz eigenartig schillernden Buntheit bietet.

Was bei dem „Kunstprodukt" des Herwigschen Romans noch nicht so deutlich wird: die Funktion des volkstümlichen Mythos, der sich Kettelers bemächtigt hat, wird großartig anschaulich in Josef Wincklers Buch „Im Banne des zweiten Gesichts", in dem er in lebendigster und unkünstlichster Weise die Funktion einer Sippe und einer Dorfgemeinschaft („Schicksale und Gestalten um Haus Nyland" heißt der Untertitel) im Volksleben niedergelegt hat, wodurch das Buch über die Aussage von privatem autobiographischem Gehalt für die Volkskunde von Belang ist. Winckler berichtet in einem Kapitel „Bischof Emanuel von Ketteler" (S. 158/181) von einer abendlichen Erzählrunde um die Petroleumlampe im elterlichen Hause in Hopsten, wo aus einer alten anonymen Handschrift über Ketteler vorgelesen wird, wobei nun immer wieder die Zuhörer, die Öhmen und Großväter und Tanten und Nachbarn eingreifen und von sich aus aus dem Schatz des Überlieferten dazutun. Man fühlt hier förmlich, wie der Mythos um diesen Mann der trunkenen Nüchternheit weiterwächst; wie für Winckler und seine münsterländischen Landsleute, die um den Erzähltisch sitzen, die „Bombergiana" des Kettelerschen Lebens in Hopsten am ehesten zugänglich sind und mit Genuß erzählt und angehört werden. So z. B. die „Mensur" mit Knüppel und Pflugstock, wo er den geizigen Bauern auf freiem Felde verwalkt; so die Szene, wo er dem Amtmann auf offenem Markte eine Ohrfeige verabreicht; so die dicke Rute aus Birkenzweigen neben seinem Beichtstuhl, die ihm den Namen „Pastor mit dem Besenstiel" einbrachte — überhaupt seine „ganz außerordentlichen Mittel, die in keinem Pastoral zu finden sein dürften".[19])

Und doch ist es nicht der Ton des schallenden Gelächters, wie es über den Bombergiana des tollen Barons Romberg steht, in dem Winckler hier spricht. Diese beiden westfälischen Barone sind so ungefähr das

[19]) Winckler, in der Ausgabe der deutschen Buchgemeinschaft, S. 165.

Konträrste, was man sich denken kann. Das Medium, wohindurch beide zu ihrer Mit- und Nachwelt sind, ist grundverschieden bei ihnen. Nicht der Humor bindet Ketteler an die Menschen, wie das bei dem „tollen Baron" der Fall ist (dessen Humor allerdings einen Zug ins Grauenhafte hat), sondern die Lücke der völligen Humorlosigkeit füllt die Energie eines gigantischen Willens. Eine abstrakte, kalte Glut, eine unpersönlichste Persönlichkeit und eine letzte Einsamkeit ist das Schicksal dieser Bindung an den Menschen. Viel zu viel rational gebunden, um konkret zu sein und warm; viel zu sehr gezähmt von der Kontrolle einer fanatischen Lust an der Selbstkritik und Reflexion, um „persönlich" zu wirken. Das gibt auch seiner sozialen Betätigung einen ganz besonderen Charakter. Seine Caritas wärmt nicht still, sondern strahlt wie eine glühende Sonne; sie reißt mit in den Schwung des *Willens zur Caritas*. Deutlich wird das, wenn nur einmal mit den großen Helden der Caritas verglichen wird: mit Franz von Assisi zum Beispiel: wie ein sanftes Geschenk dieser, wie eine schöne, seltene und wunderbare Blume, an der die Mitwelt selbst aufblüht zu eigener Blüte der Liebe. Franziskus — ein Inbegriff der Liebenswürdigkeit. Das Gefühl, das Ketteler gegenüber natürlich ist, ist die Achtung und die abstandhaltende Verehrung. Nicht, als ob nicht auch bei Franziskus eine große Willensleistung im Mittelpunkt stände; bei ihm aber, dem Südländer, steht alles in einem gewaltigen ekstatischen Einklang mit der großen Schöpfung, der Natur und der Umwelt. Der dialektische Umschwung seines Daseins gerät mit einem Male, ja eigentlich ist seine „Konversion" gar kein dialektisches Umschlagen, sondern nur eine andere Vorzeichensetzung vor ein in natürlicher südlicher Selbstverständlichkeit genialisch verschwendetes Leben. Das Leben nach seiner Konversion ist ein einziger Hymnus, nicht mehr zerteilt in die ermüdende Dialektik des tagtäglichen Gegensatzes des guten Willens zu der in jedem Augenblick opponierenden bösen Natur im Inneren. Ihm fehlen die typisch deutschen „zwei Seelen in der Brust".

Ketteler ist alles andere als liebenswürdig. Die Caritas hat an ihm einen außergewöhnlichen Apostel. Zwei, die eigentlich in ihrem Wesen gar nicht zusammengehören, Ketteler und die Caritas, die aber doch heroisch im Willen zusammengeschweißt werden. Caritas, die Tugend der Milde, des Sanften und Gütigen — Ketteler, der nun einmal den Titel des „streitbaren Bischofs" zu Recht führt, denn sein Leben ist ein ewiger Streit: nicht mit der Außenwelt so sehr, nicht mit Ministern und Politikern und Zeitungen und Professoren — es ist ein Kampf mit der schlechten Natur im Menschen, die bei Ketteler eine fast jansenistisch gefährliche Wirklichkeit hat, bei sich selbst und in der Publizität dieses Kampfes vor der Schar der seiner Hirtenleitung Anvertrauten. Er *lebt* ein gewissermaßen publizistisches Leben, in der Veröffentlichung und Exemplifizierung seiner Willensleistung vor der Menge derer, denen er Vorbild sein will, denen er seinen Willen mitteilen will. Diese restlose Identifikation Kettelers mit seiner Publizistik, die schon *publizistische Form seines Daseins* ist es, die ihn im letzten isoliert. Das Privateste des Privaten — der Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip in der eigenen Brust — wird nicht in konkreten Einzelfällen erlebt: im Gegenteil, Ketteler hat die glückliche oder die unglückliche Gabe, die Konkreta sofort, fast ehe sie als konkret sichtbar werden, in eine abstrakte Ebene zu übertragen, wo sie

ein ideelles Dasein führen, wo sie, von der Person losgelöst, allgemein sind, gemein. So gibt es bei Ketteler keinen Zugang zum Menschlich-Allzumenschlichen, weil es für ihn selbst dieses Menschlich-Allzumenschliche nur als Abstraktum gibt. Er kann sein Innerstes offenbaren und ist doch nicht schamlos, weil es das Innerste eines jeden Menschen ist, abstrahiert von seiner und jedes Menschen Konkretheit.

* * *

Sein Wille, der Voluntarismus seines Daseins ist das Prinzip, das seiner historischen Erscheinung Permanenz verleiht. Es ist das eigentlich „Ungeschichtliche", das in seiner Erscheinung ist, das krasse Gegenteil von dem Fluß des *Geschehens*, des *Werdens*, des *Wachsens*, als das wir die Geschichte in den letzten 100 Jahren aufzufassen gewöhnt sind. Aus dem heraus die Geschichtsauffassung sich zu der Konstruktion veranlaßt sah, das Geschehen als die unabänderliche Folge von Setzung, Gegensetzung und Synthese zu fassen. Ein dialektisches Fortschreiten, in dem der Mensch wie in einer Naturgesetzlichkeit stand, der er ausgeliefert war, ohne Möglichkeit der Auswirkung der eigentlichen geschichtsbildenden Kräfte, über die der Mensch verfügt: der Erkenntnis und der freien Willentlichkeit, mit denen er sich in dem Geschehen setzt, aktiv, handelnd, bewußt, nicht dem Naturgesetz nur passiv duldend überlassen, sondern sich als unabhängig im eigentlich Geistigen dem Geschehen und den außer ihm wirkenden Kräften gegenüber, wenn nicht als Beherrscher des Geschehens, so doch auch in der Opposition und gerade in der Opposition das wirklich Menschenwürdige seines Daseins erlebend.

Es macht einen guten Eindruck und entspricht einer ausgedehnten literarischen und historischen Gepflogenheit, das Wesen des Menschen aus seiner charakterlichen Veranlagung heraus verstehen zu wollen. Die naturgesetzliche Dialektik des Historischen aus den in jede Person gelegten charakterlichen Anlagen als eine notwendige Folge aufzufassen, ermöglicht oft recht bestechende Konstruktionen. Gerade für Ketteler wäre da eine Fülle von Belegmaterial zusammenzutragen, und eine „Charakterisierung" ist für ihn aus seinem Erbgut in der Kettelerliteratur auch ausgedehnt versucht worden. Der eisenharte Schädel als der sprichwörtliche westfälische Dickkopf, das Erbe aus jahrhundertealter junkerlicher Tradition, militärisch beeinflußte Unbedingtheit der Disziplinierung der menschlichen Haltung, die ebenfalls in der Tradition westfälschen Junkerselbstbewußtseins begründete föderalistische Selbständigkeit und Liebe zu einer ständischen Verfassung mit ihrer Verachtung eines mechanistischen Zentralismus. Aber so interessant und das Geheimnis der Persönlichkeit bewältigend und erklärend diese Charaktergrundlagen scheinen wollen, sie sind zufällig und unwesentlich, und ihr Ergebnis ist eine Konstruktion und Illusion, wenn aus ihnen ein durchschlagendes Erklärungsprinzip für die gerade bei Ketteler oft so widersprechend scheinenden Handlungen und Ansichten gefunden werden soll. Aus charakterlicher, traditioneller Bindung ist eine *Entwicklung* des Gerichtsreferendars zum Priester nicht folgerichtig, aus der Gegebenheit des junkerlichen Erbes gibt es für seine Tätigkeit als Bauernpastor keine Anhaltspunkte. Wir müssen schon, um das Zentrale seiner Persönlichkeit und das Besondere seines Lebens und Wirkens zu finden, ein anderes Prinzip aufsuchen, das

ihn in seinem Leben leitet: es ist der Voluntarismus, der gerade die Entwicklung, das Wachstum aus den natürlichen Anlagen und aus den Zufälligkeiten des Milieus immer wieder zerschlägt, und die hier mögliche einheitliche Linie zerstückelt, der aber eine ganz eigentümliche Stetigkeit in der Folge der kasuistischen Einzelerscheinungen begründet. Das Zentrale seiner Persönlichkeit ist der Wille, in jedem Augenblick seines Daseins sein Leben unter dem göttlichen Gesetz zu erfüllen. Ein Wille, der auf der Voraussetzung beruht, daß Gott dem Menschen ein Gesetz gegeben hat und die Aufgabe, dieses Gesetz in jedem Augenblick zu erfüllen; und auf der Voraussetzung, daß es in der Menschheit einmal eine Katastrophe gegeben hat, die den menschlichen Willen herausschleuderte aus ihrem Gleichklang mit dem göttlichen Willen und ihn in stete Gefährdung brachte, vom Willen Gottes abzufallen und gleichsein zu wollen wie Gott; auf der Voraussetzung, daß die Sündhaftigkeit, die seit diesem Urabfall von Gott in dem Menschen ist, das Leben des Menschen zu einem ewigen Kampf macht, wo er in jedem Augenblick in einer heroischen Leistung, der nun gerade wesenhaft menschlichen Leistung, gegen die Naturgegebenheit des bösen Triebes im Menschen und der bösen Mächte draußen — darunter Veranlagung und Milieu — seine Aufgabe neu zu erfüllen hat. Wo er in einem jeden Augenblick neu gefährdet ist und seine Aufgabe nie aufhört, den Gleichklang zwischen Schöpfer und Geschöpf herzustellen mit der Leistung seines Willens; unter der Voraussetzung, daß Gott eine Institution geschaffen hat, wo er die Erlösungstat des Sohnes Gottes in Permanenz andauern läßt in der Darbietung der Gnadenhilfe Gottes, die den Menschen in seiner Willensanstrengung unterstützt.

Diese religiöse Voraussetzung in Kettelers Voluntarismus macht es verständlich, daß an einem gewissen Punkte im menschlichen Dasein die Fähigkeit des Willens aufhört: an den entscheidenden Punkten des Daseins wird der Mensch sich seiner besonderen Ohnmacht bewußt, und diese Ohnmacht ist um so stärker bewußt, je mehr der Mensch mit seiner Willensleistung sich in der Hand zu haben schien.

Das aufreibende Schauspiel des plötzlich seiner Ohnmacht sich bewußt werdenden Menschen mit grandioser willentlicher Befähigung erleben wir bei Ketteler an der Stelle, wo ihm die Berufsschwierigkeiten kommen. Wir erleben das ergreifende Schauspiel dieser Hilflosigkeit eines Menschen, der mit seiner persönlichen Entscheidung gewohnt ist, den gordischen Knoten des Daseins zu zerhauen und das Leben von sich aus verantwortungsbewußt zu gestalten, der sich aber an diesem Punkte seiner restlosen Unfähigkeit bewußt wird, von sich aus das Rätsel des Lebens zu lösen und seine Aufgabe zu erkennen, daß er vollkommen in die Hand Gottes gegeben ist und nun warten muß, bis Gott sich ihm vernehmlich macht. In einem Briefe an seine Schwester Sophie vom 3. August 1839 schreibt er: „Bisher habe ich mir immer selbst geraten und bin dahin gekommen, ganz ratlos zu sein. Es liegt ein Widerstreit von Empfindungen in mir, den ich nicht mehr lösen kann . . . Wie ich existieren soll: als Landmann, als Faulenzer oder wie sonst — darüber muß um so mehr ein anderer entscheiden, als ich ganz außer Stand bin, meine Lage klar zu überschauen, und mich Wünsche, Hoffnungen und selbst vermeintliche Verpflichtungen zu einem wahren Labyrinth von Wirrwarr gemacht

haben." [20]) Er tut das Gewöhnlichste, was ein Mensch in seiner Situation tun kann: er reist, er ist gequält zwischen Fernweh und Heimweh, zwischen Hingabe an betäubende Geselligkeit und Drang zur Einsamkeit, und „an der Spitze (der Unannehmlichkeiten, die er in einem Briefe vom 3. Februar 1840 an seinen Bruder Wildrich gesteht [21])) steht meine Bestimmungslosigkeit". Er schwankt in dieser kritischen Zeit zwischen Einsamkeitssehnsucht und der anormalen Gier, Menschen kennen zu lernen, an denen und von denen er sich die Erlösung von seiner „Bestimmungslosigkeit" erhoffen könnte. Er stößt auf Bischof Reisach und spielt schon mit der Möglichkeit des geistlichen Standes: „Wenn nicht alle die vielen Wenns wären, die mich vom geistlichen Stande abhalten, so würde ich sehnlichst wünschen, bei ihnen (Bischof Reisach und Hofstätter) die Schule durchzumachen." [22])

In der Zeit der Entschlußlosigkeit und Ratlosigkeit ist ihm die Hilfe eines göttlichen Gnadenaktes notwendiger als je zuvor. „Gott gebe mir nur die große Gnade . . . Dir bald gewissere Nachrichten über meine Zukunft mitteilen zu können . . . Meine Gedanken über meine Zukunft drehen sich in einem fertigen Zirkel herum. Es kommen keine neuen mehr hinzu und das ist die Zeit, wo entschlossen werden muß und wo die Entschlußlosigkeit tödtend ist." (An Wilderich.)[23])

Ketteler tut den seiner Ansicht nach nötigen Schritt, er setzt alles auf eine Karte und schreibt an Bischof Reisach um Entscheidung: „Daß ich die endliche Entscheidung über meine Zukunft dem Rath und der Meinung eines anderen anheimgeben wollte, habe ich Dir schon gesagt, und ich warte getrost und ganz ruhig ab, was so gotterleuchtete Männer weiter über mich beschließen." Und nun fährt er fort, diese bei einem so im Willen und in der Entscheidung eigenständigen Menschen überraschende Passivität, die so vollkommen wider alles naturgesetzliche Wachstum spricht, aus grundreligiöser Haltung erklärend: „Der Gedanke, daß ich in dieser Art selbst der Bürde des Entschlusses fast ganz überhoben bin, und daß dieser Weg keine Eselsbrücke, sondern ein von allen frommen Männern angeratener Weg ist, den man in der sicheren Überzeugung betreten kann, den zu Rath gezogenen Männern werde die höhere Erleuchtung nicht fehlen, gewährt mir eine solche Beruhigung, daß ich nie im Leben ruhiger als in dieser für mich so wichtigen Zeit gewesen bin." [24]) Es ist die so abwartende Passivität der Gnade gegenüber nun nicht ein gefühlsmäßiges Vertrauen auf einen mystischen Zuspruch Gottes, es ist nicht die Hoffnung des Herzens auf Erfüllung und Beseligung durch eine liebliche Gotteserfülltheit — er folgt bewußt nicht dem Zuge seines Herzens, sondern gerade in diesem Augenblick dem rationalen Vertrauen auf die Richtigkeit der Offenbarung und der Gottesgegenwärtigkeit in der Kirche, die für den Ungläubigen absurd, für den Gläubigen aber von einer heroischen Disziplinierung des Menschen zeugt. So sind die „absurden" Sätze zu verstehen, die er an seinen Bruder Wildrich schreibt: „Wenn ich nun meinem Gefühle folgte, so wäre mein Entschluß

---

[20]) Kettelers Briefe, herausgegeben von Raich, Mainz o. J. S. 23.
[21]) Raich a. a. O. S. 43.
[22]) Raich a. a. O. S. 49.
[23]) Raich a. a. O. S. 59.
[24]) Raich a. a. O. S. 65.

sofort gefaßt. Ich sage Dir das . . ., damit Du, wenn Du meiner und meiner Ungewißheit gedenkst, ja nicht glaubst, die Wahl des geistlichen Standes komme mir *nur* aus der Vernunft und deren Gründen. Sie allein hält mich vielmehr davon ab, mich auf eigene Faust dafür zu entscheiden, denn mein ganzes Gefühl und da nach meiner Überzeugung im Gefühl der eigentliche Mensch steckt — mein eigentliches Ich zieht mich zu demselben hin." [25]) Nicht dieses „eigentliche Ich" läßt er entscheiden, sondern den menschen- und gotteswürdigeren Teil des Ich: die Rationalität und den Willen zur Unterordnung des Willens unter die als notwendig erkannte Gnade. Wenn nun aber diese Gnade, der er sich rational abwartend und hellwach, nicht mystisch versunken, hingibt, gesprochen hat, nicht direkt in einer Eingebung, sondern bezeichnenderweise in dem entscheidenden Wort des als Autorität um Entscheidung Angerufenen, das über seine ratio hinüber eine Erkenntnis möglich macht, dann hat er wieder eine Plattform, von der aus er seinen Willen aktivieren kann. Die wunderbare Leichtigkeit, mit der der entscheidende Punkt überschritten wird, das geheimnisvolle plötzliche Dasein des Entschlossenseins ist ihm dann das ganz besondere Erlebnis. Er berichtet seinem Bruder Wildrich [26]) über die Unterhaltung mit Reisach: „Im Anfange unseres Gespräches erwartete ich natürlich eine weitläufige Erörterung der Gründe für und gegen den geistlichen Stand, wie ich sie in meinen zwei Briefen auseinandergesetzt hatte. Nun denke Dir meine Verwunderung, als er über all diese Schwierigkeiten mit einer bewundernswerten Leichtigkeit wegging, ohne weiteres als feststehend annahm, ich wolle den geistlichen Stand ergreifen, und nur die Art und den Ort der Vorbildung in Berathung zog. Da war ich also über alle Schwierigkeiten des Entschlusses, die mir früher 10 000 chinesische Mauern zu übertreffen schienen, mit bewunderungswürdiger Leichtigkeit ganz ohne Entschluß hinweggekommen. Ich folge also jetzt ohne Entschluß (!) seinem Rathe und seiner Leitung und habe zu Gott das Vertrauen, daß ich damit weiterkommen werde als mit meinen bisherigen felsenfesten Entschlüssen, mit denen ich so im Morast stecken geblieben bin." Die Festigkeit des Entschlusses, bei dem so ganz seine persönliche Mitwirkung ausgeschaltet war, ist ihm unumstößlich, obwohl er sich bewußt ist, daß er in diesem Augenblick dem Spruch Gottes ausgeliefert ist und eine völlige Umstülpung seines „eigentlichen Menschen" erlebte. *Innerhalb* dieses Entschlusses stehen nun die folgenden persönlichen Willensentscheidungen, wobei er sich immer noch verwundert, daß eigentlich ein anderer in ihm wirkt. „Wenn ich mit meinen eigenen Kräften einen Nachtswächterposten übernehmen sollte, so würde ich weniger beruhigt über die befriedigende Lösung dieser Aufgabe sein, als ich es jetzt bin, wo ich ganz vorzüglich und vor allem auf die Gnade Gottes rechne, um zu seiner Ehre einen Stand zu bekleiden, der so hohe Kräfte und Heiligkeit vor allen Ständen erfordert." [27]) (Brief vom 25. 4. 1841 an Wildrich.)

Die willentlich angestrebte Negierung des „eigentlichen Menschen" ist vollkommen. Der neue Stand, in den er „ohne Entschluß" hineingekommen ist, steht einer wachstümlichen Entwicklung seiner Natur-

[25]) Raich a. a. O. S. 71.
[26]) Raich a. a. O. S. 77.
[27]) Raich a. a. O. S. 85.

anlagen so entgegen, wie eben der oben zitierte Nachtwächterposten aus eigener Machtvollkommenheit dem Priesterstand, in den Gott ihn hineingestellt hat. Sein ganzes ferneres Dasein, seine ganze Persönlichkeit, in die er vorher schon mit allem rationalen Scharfsinn, um aufzuklären, hineingeforscht hat, besteht darin, sein bisheriges Leben umzustülpen, den eigentlichen Menschen zu ertöten, um ein zweiter Wille Gottes zu werden. Eine geradezu paradox anmutende Situation: der hochrationale und voluntative Mensch negiert an einem Punkt vollkommen dieses Eigentliche seines Menschen, um sich einem Zuspruch von außen, etwas, das er mit ratio und voluntas nicht kontrollieren kann, hinzugeben, was aber mit voller rationaler Wachheit und willentlicher Bewußtheit geschieht. Sein ferneres Leben ist nun ein ebensolches Paradox: der „eigentliche Mensch" wird restlos ertötet, unterdrückt, unfähig erklärt, als nichtig angesehen und behandelt, er wird willenlos und tatunfähig gemacht, und doch leistet gerade dieser Mensch mit seinen Kräften die Mitwirkung mit der Gnade zu einem heroisch voluntativen Leben des Gleichklanges des „eigentlichen Menschen" mit dem Willen Gottes. „Ich hoffe nur, daß mich Deine Selbstquälerwut auch befallen wird: denn das weiß ich, die Herren gehen nicht sehr schonend mit dem natürlichen Menschen um. Doch Glück zu! Ich werde freudig mit Gottes Hilfe den Schacht in mein tiefes Innere hinein offenlegen und wenn es ihnen gelingt, den Egoisten herauszuziehen, mit ihnen ein Te Deum laudamus anstimmen." [28]) Die Hingabe an die Gnade Gottes, die eigene Willenlosmachung und die Überlassung an Gottes Willen; die Enteignung des natürlichen Menschen, des „Egoisten", wie er oben sagte, gehen Hand in Hand. „In demselben Maße, wie ich meine eigene Kraftlosigkeit und Elendigkeit täglich mehr einsehe oder vielmehr mir offen gestehe, was ich auch früher überall empfand, aber mir und der Welt verbergen wollte, erkenne ich auch täglich mehr die Bedeutung, welche die uns angebotene Gnade Gottes für uns haben könne, und ich bin bei meinem eigenen Elend und der ungeheuren Größe der zu lösenden Aufgabe ganz beruhigt in der sicheren Erwartung des Beistandes der Gnade . . . Wenn mir Gott nur, wie er mir alles Selbstvertrauen genommen hat, so auch alles Selbstscheinen vor der Welt nehmen wollte . . . Wenn ich diese Teufelsfalle aber vermeide, dann befürchte ich sonst so wenig von meiner totalen Nichtigkeit (!), von der ich wahrhaftig bedaure, mein alter Wildrich, daß sie Dir nicht so ganz bekannt ist, da Du dann auch nie die Erbarmung Gottes an mir in ihrer ganzen Größe erkennen kannst." [29])

Ketteler steckt in diesem Augenblick in einer gefährlichen Situation. Sein Glück war, daß er in seiner Spekulation nicht in solche Tiefen ging, aus denen er nicht wieder zum Gesunden hätte zurückfinden können. Er ist so sehr Tatmensch, „Pragmatiker", daß er alle solche Überlegung nur als stimulans benutzt für seine Willensmeisterung. Er setzt das Rationale in Tat um und absorbiert so die gefährlichen Gedankengänge.

Zugleich zeigt sich auch hier schon die publizistische Form seines Stils im Denken und Schreiben, sein Denken in Extremen und Antithesen, die den Sinn von Stoß und Gegenstoß haben, der voluntative Impuls:

---

[28]) Raich a. a. O. S. 80/81.
[29]) Brief an Wildrich, Raich a. a. O. S. 85.

möglichst wenig Eigenberechtigung als Gedanken, als vielmehr bedeutsame Dienstleistung für die Askese, was später in seelsorgliche Leistung übersetzt wird. Denn nur in diesem Sinne führt die totale Unfähigkeit des Menschen, die er in Folgendem ausspricht nicht zum lutherischen Fiduzialglauben; nur in diesem Sinne des Mittels zum Zweck der Dienstbarkeit des Wortes, des publizistischen, nicht des „wortwörtlichen" Sinnes. „So klar ich die Sonne am Himmel sehe, sehe ich in meinem Inneren, daß ich zu keinem, zu absolut (!) einfach keinem einfach edlen Gedanken oder Akt fähig bin. Mein Streben nach Wahrheit ist mit viel größerer Dunkelhat, mein Wunsch nach Kenntnis mit ungeheurer Unwissenheit, mein persönlicher Mut mit durchgängiger Feigheit, mein Verlangen nach Tätigkeit und Arbeit mit unüberwindlicher Trägheit verbunden, und wenn ich mich so überall zurückgeschlagen und verdemütigt sehe und nun endlich meine, in meinem edelsten Sein, in meiner Liebe zu Eltern, Geschwistern und Freunden, sei ich eines ganz reinen Gefühls fähig, so entdecke ich eben da, je mehr ich mich kennen lerne, immer mehr Selbstsucht und bemerke, daß von den niederen Bewegungen der Eigenliebe auch dieses Gefühl bedingt und getragen ist." [30]) Daß Ketteler nicht „beim Wort" genommen werden kann, daß er diese Sätze nicht als Fundamentalsätze über seine Theologie und Anthropologie setzt, daß er vor allem nicht den lutherisch-jansenistischen Schluß daraus gezogen haben will, daß er mit seiner starken Natur es ungefährdet ertragen kann, solche Sätze zu setzen und solche Worte auszusprechen, beweist der folgende Satz. „Beim Wort genommen" müßte aus obigen Sätzen unbedingt der lutherische Schluß folgen. Was Ketteler aber nun folgert, beweist ganz eindeutig, daß Ketteler gar nicht denkt, um zu denken, sondern denkt, um zu handeln; daß seine Überlegungen und Aussprüche keinen Selbstzweck haben, sondern nur den eines stimulans. Ketteler behauptet nämlich das Paradoxon: „So aus mir selbst herausgeschlagen, sollte man doch glauben, sei nun nichts leichter, als sich ganz der Urwahrheit, der Urschöne und Urkraft und Urliebe anheim zu geben und nicht mehr seine eigene Ehre, die, wenn sie erlangt ist, nur Lüge sein kann, sondern die Ehre Gottes suchen — und diesen einfachen Schluß in sich zur Wahrheit zu machen, ist doch so unendlich schwer." [31]) Wörtlich genommen behauptet Ketteler, daß mit diesem „zu absolut keinem einfach edlen Gedanken oder Akt fähigen" natürlichen Menschen nichts leichter sei, als die völlige Hingabe an Gott in einem grandiosen Willensakt, dessen der Mensch fähig sei. Das ist natürlich ein logischer Widersinn. Das „wörtliche" Hinabgehen bis auf die tiefstmöglichen Stufen des menschlichen contra zu Gott als dem Urguten und Urschönen ist nur eine publizistische Hilfskonstruktion, die ihm ermöglicht, dem Willensimpuls des Menschen — hier für sich, später dazu für die Gläubigen — durch die Antithese einen stärkeren Anstoß zu geben. Ketteler darf nicht beim Wort genommen werden. Es ist vielmehr nötig, diese voluntative Zweckmäßigkeit alles Gesagten in die Analyse zu stellen. Das Negativ dient zur stärkeren Betonung des Willenspositiv.

Hervorzuheben und zu betonen ist diese Briefstelle Kettelers aus seiner *vortheologischen* Zeit als Beweis dafür, daß man bei Ketteler

---

[30]) an Wildrich, Raich a. a. O. S. 86.
[31]) ebenso, Raich S. 86.

die in seiner späteren Seelsorgspraxis häufig hervorgekehrte Betonung der vollkommenen Unfähigkeit des natürlichen Menschen nicht als eine Beeinflussung durch jansenistisches Gedankengut ansehen kann, das ja noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts in Deutschland einen ausgedehnten Einfluß genoß. Wilhelm Deinhardt untersucht in einer Schrift *„Der Jansenismus in deutschen Landen"* in den Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 8, München 1929, die jansenistischen Einflüsse auf die deutsche Theologie des 18. Jahrhunderts von Rom und von Holland her und betont die Vorarbeit, die der Jansenismus für die „moralischen Ideen der Aufklärungsphilosophie" in Deutschland geleistet hat. „Vor allem dürften positive Anregungen aus der jansenistischen Literatur . . . sich für die methodische Entfaltung der katholischen Moraltheologie ergeben haben . . . Es ließe sich auch erwägen, ob nicht die fortwährende Betonung der aktuellen Gnade in der jansenistischen Literatur eine Minderung der Wertschätzung der heiligmachenden Gnade (habituellen Gnade) bedeutete oder bedingte, und ob somit nicht durch diese Lektüre den Bestrebungen der antisupranaturalen Aufklärung vorgearbeitet wurde." [32]) Es wäre also an und für sich bei dieser Gleichläufigkeit der Kettelerschen anthropologischen mit der jansenistischen Auffassung des Menschen eine direkte oder indirekte Beeinflussung nicht von der Hand zu weisen, wenn nicht eben Ketteler diese Gedankengänge schon in der Zeit vor der Berührung mit der Theologie seiner Zeit gegangen wäre.

Ebenfalls der *Voluntarismus* ist nicht etwa das Produkt einer bewußten oder unbewußten pädagogischen Beeinflussung durch die jesuitische Aszetik, wenn man nicht der Erziehung des Gymnasiasten bei den Jesuiten in Brieg allzu viel Gewicht beilegen will. Wir haben schon hier zu Anfang der Kettelerschen fixierten Gedankengänge im Wesentlichen *alles* vorhanden, was seinen späteren seelsorglichen Gehalt und was vor allem seine publizistische Form der Seelsorge charakterisiert. Es gibt also hier durchaus nichts von einer dynamischen Entwicklung — das ist gerade der nachhaltigste Eindruck seiner Schriften aus seiner Jugend wie aus seinem Alter: der ausgesprochen voluntaristische Charakter eines Wesens und die diesem Voluntarismus entsprechende *publizistische* Form seiner Ausdrucksweise sind von Anfang an das Element, aus dem die Einheit in die Erscheinung Kettelers kommt.

* * *

Nach erfolgter Entscheidung zum geistlichen Berufe stellt Ketteler sein bisheriges Leben vollkommen auf den Kopf. Er ist eigensinnig ungeduldig, Taten zu tun und Objekte für seinen Willensimpuls zu finden. Er rückt gänzlich ab von allem Bisherigen. Schon vor Beginn seiner Studien zieht er sich mit Erlaubnis des Bischofs Reisach eine Soutane an, wozu er in etwa berechtigt ist, da er „schon in früherer Zeit (30. Juni 1836) wegen einer Präbende die Tonsur erhalten" hat.[33]) Er macht Exerzitien bei den

[32]) Deinhardt a. a. O. S. 124/125.
[33]) Raich a. a. O. S. 102.

Jesuiten in Innsbruck und findet Verwandtes in der Art und Weise der Ignatianischen Exerzitien: „Um sein geistiges Leben auf seine sicheren Grundlagen zu bauen dem Schwanken und der Ungewißheit gegenüber, in die wir durch unsere Schwäche und durch die immerwährenden Berührungen durch die Welt gerathen, kenne ich kein besseres Mittel als die Exerzitien".[34])

Es zeigt sich der Entweder-Odercharakter Kettelers. Er ist garnicht anders fähig, als „die Welt" als radikal bösen Gegenspieler Gottes aufzufassen. Er braucht seine eigene weltliche Vergangenheit als Sprungbrett, um sich abzustoßen mit dem großartigen Schwung seines Willens. Er spricht in einem Briefe an seine Schwester Sophie vom 24. Oktober 1841 von der Absicht, in München zu studieren, der Stadt, wo er einen bemerkenswerten Teil seines „weltlichen" Lebens gelebt hat. Auch hier wieder das dialektische Gegenüber: „Meine hohen und höchsten Gönner und Freunde würde ich dort ignorieren, meine niederen Bekanntschaften dagegen mit Freude frequentieren ...".[35]) In einer erstaunlichen verhältnismäßigen Kälte kommt Ketteler bei dieser Dialektik über den „eigentlichen Menschen" hinweg. Es geht in diesem Briefe um das gefährdete Leben seiner Schwägerin Paula. Das wesentliche Moment hierbei ist für ihn die Loslösung von der Welt: „Den größten und unberechenbaren Trost fand ich eben in der Gewißheit, daß Wildrich, wenn Gott Paula von seiner Seite nehmen würde, hierdurch nur wieder mit einem Bande weniger an die Erde und mit einem Bande mehr an den Himmel geknüpft würde".[36]) Das ist eine Sparsamkeit an Gefühl und Sentiment, eine derartige Knapphaltung des natürlichen Menschen, daß es offensichtlich ist, wie ein solcher Mensch, der die konkreten Realitäten des Lebens aus dem Persönlichen sofort loslöst und in einen luftleeren, ideellen, theoretischen Raum emporhebt, nicht die Heimatlichkeit der direkten persönlichen Berührung und die wohltuende Atmosphäre einer großen gefühlsmäßigen Hingabe haben kann wie ein heiliger Franziskus; wie ein solcher Mensch durch die Reduzierung der ungeheuren Fülle von Realem, der er sich gegenübersieht, auf einige wenige dialektische Grundformeln wohl aber ungeheure Energien freimachen kann für eine bewußte und willentliche Höhersteigerung des eigenen Lebens, für eine ungeheure Stoßkraft und Treffsicherheit der in seelsorgliche Agitation umgesetzten Impulse.

Die antithetischen Glieder des obigen Briefes gehen weiter: „Die Erde wird uns leerer, der Himmel an befreundeten Gestalten bevölkerter; dieser rückt uns näher, jene wird uns entfremdeter. Mir ist wenigstens die Erde nur insofern etwas, als so viele mir teure Menschen auf ihr wandeln. Mit dem Gedanken, daß Paula von ihr scheiden werde, war die Erde mir auch schon wieder fremder geworden. Wem diese Gedanken zur vollen Wahrheit geworden, für den ist keine Trennung mehr das, für was die Welt sie ansieht."

Der Eintritt in den klerikalen Stand, zu dem Ketteler sich entschlossen hat, auf diese für einen rationalen Willensmenschen so frappante Weise, bedeutet für Ketteler den endgültigen Übertritt von der Seite der

---

[34]) Raich a. a. O. S. 103/104.
[35]) Raich a. a. O. S. 105.
[36]) Raich a. a. O. S. 105.

„Welt", des „eigentlichen Menschen", des „Egoismus" auf die Seite des Himmels, der Übernatur, der restlosen und unbedingten Enteignung des eigenen Willens und die Übereignung der eigenen Person an Gott und seinen Dienst. Diese Antithetik Welt-Gott als die Antithetik, die seinen Beruf begründet, ist ihm von Anfang an bewußt: „Das Glaubensauge und das Auge der Welt sieht ganz verschiedenen Zusammenhang der Dinge und es ist ein unendlich hemmendes Bemühen, welches uns nie zur geistigen Ruhe kommen läßt, wenn wir hier eine Vereinigung bewirken wollen".[37])

„Die Konsequenzen, die mit dem Entschluß, Geistlicher zu werden verbunden sind, sind viel größer, als man es ahnt, bevor man zu demselben kömmt." [38]) Ketteler sieht sich als Priester in der Dialektik Welt-Gott; er sieht einerseits die Größe des Amtes, andererseits die dieser Größe von sich aus nicht entsprechende Fähigkeit des Menschen. Von seiner Pfarrstelle aus Hopsten schreibt er: „Mit der Stellung, die mir Gott jetzt überwiesen hat, habe ich das Höchste erreicht, was ich mir auf Erden denken konnte. ... So fehlt es mir denn auch nicht an Hochschätzung der Stelle, die mir Gott angewiesen, aber mit Angst und Furcht sehe ich mich bei dem Gedanken, wie ich sie ausfüllen werde. Laufen, rennen, arbeiten und viel und stark sprechen kann ich wohl; aber, aber wenn sich mir die Gnade nicht entzieht, die mit dem Einfältigen und Demütigen so allgewaltig wirkt, von jenen Selbstsüchtigen, selbst in dem edelsten Gewande der totalen Hingabe an die Nebenmenschen, sich zurückzieht. Jeder andere Feind, außer meinem eigenen Ich, macht mir keine Furcht, und in meinem eigenen Ich fürchte ich nur das Selbstsüchtige".[39])

5. Ketteler als Seelsorger.

Das „Selbstsüchtige", das er als gefährlichen Gegenspieler seiner Christen- und Priesterpflicht ansieht, umfaßt alles, was ihn an die „Welt" bindet, von der er sich mit seinem Eintritt in den Priesterberuf vollkommen losgesagt hat. Er kennt von jetzt an nur noch ein Interesse: Dienst an dem ewigen Heil der ihm, dem Seelsorger, anvertrauten Gläubigen. *Seelsorge ist sein Lebenszweck und -Inhalt.* Ketteler spricht das feierlich aus in seinem ersten Hirtenschreiben vom 25. Juli 1850, mit dem er die Gläubigen und Priester seiner Diözese begrüßt: „Wahrhaftig, ich suche unter euch nichts für mich. Was ich besitze, wenn ich sterbe, soll euch und euern Armen ganz und gar gehören, und bis dahin verlange ich nichts als Mühe und Arbeit in euerm Dienste. Ich suche nur euch und eure Seelen der Liebe Jesu zu gewinnen, und durch die Liebe Jesu für Zeit und Ewigkeit zu beglücken. Vereinigt euch mit mir, damit wir ein Reich heiliger Liebe zustande bringen." [40]) Er spricht in seinen vertraulichen Briefen auch über seine kirchenpolitische Tätigkeit, die ihm sein Amt aufzwingt, die ihm aber nur eine Last bedeutet und eine Behinderung seiner eigentlichen priesterlichen Tätigkeit. Von den Konzilsverhandlungen in Rom schreibt er 1855 an Ferdinand von Galen: „Alle diese Verhandlungen werden mir aber recht schwer. Da mich mein Herz immer wieder mit größter Gewalt zum eigent-

[37]) an Sophie, Raich a. a. O. S. 108.
[38]) an Sophie, Raich a. a. O. S. 136.
[39]) an seine Schwägerin Paula, Raich a. a. O. S. 153.
[40]) Mumbauer a. a. O. I 165.

lichen priesterlichen und seelsorglichen Wirken hinzieht." [41]) An seine Schwägerin Paula schreibt er 1870 von Rom und der wohltuenden römischen Welt: „Ich hänge jedoch, seit ich Priester bin, zu sehr mit meiner ganzen Seele an der Seelsorge und bin mit zu vielen Banden an meine Diözese geknüpft, als daß eine andere Existenz mich ganz befriedigen könnte".[42])

Es ist nötig, diese seelsorgliche Intention Kettelers besonders herauszustellen in ihrer Priorität *vor* der Betätigung, die ihn eben als den „großen Bischof" bekannt gemacht hat: der Politik, der Diplomatie, der Sozialpolitik in Theorie und praktischer Betätigung. Alle diese Praxis, die sonst schon einzeln ein ganzes Menschenleben mit Sinn und Gehalt füllt, ist nicht Ausfluß einer besonderen politischen, diplomatischen oder sozialen Veranlagung: sie alle sind nur sekundär gegenüber der primären Intention, die alle Tätigkeit Kettelers leitet: der seelsorglichen. Das bedeutet für diese Gebiete des menschlichen Handelns eine gewisse Degradierung. Es ist auf den ersten Blick „anstößig", wenn Ketteler, der von seinem Wahlkreis zum Abgeordneten für die Frankfurter Nationalversammlung gewählt war, in einem offenen Brief an seinen Stellvertreter, den Justizkommissär Tüssing zu Warendorf am 19. August 1848 schreibt: „Nur ein kirchliches Interesse konnte mich bestimmen, die Wahl anzunehmen und auf einige Zeit aus meinem geistlichen Berufe herauszutreten. *Ein politisches Interesse kenne ich für mich nicht mehr.*" [43]) Das ist ein hartes Wort für die Wähler, die einen *politischen* Akt vollzogen, als sie Ketteler in die Nationalversammlung wählten. Er erklärt in einem anderen Briefe in diesem Zusammenhange, daß er seine Aufgabe in der Nationalversammlung mit der Erledigung der Verhandlungen über die im engeren oder weiteren Sinne kirchlichen Fragen, „Unabhängigkeit der Glaubensgesellschaften vom Staate, Lehr- und Lernfreiheit, Recht der Selbstregierung der Gemeinde in bezug auf die Volksschule",[44]) als beendet ansähe. „Nur dies allein (die kirchlichen Interessen in der Politik) konnte mich bewegen, Ihre Mission anzunehmen, da ich der Kirche und nicht der Politik mein Leben gewidmet habe, und da es, abgesehen von dieser religiösen Seite meiner Mission, mein Beruf sein würde, in der Kirche und in den Hütten der Armen und Kranken, nicht aber im Parlamente für das Wohl der Menschen zu wirken." [45]) Er unterstreicht den frappierenden Satz seines ersten Briefes (an Tüssing vom 19. August 1848): „Nicht erst seit gestern oder seit den Märztagen, sondern von dem Augenblicke an, wo ich in den geistlichen Stand getreten bin, habe ich mir gesagt: Von nun an darfst du auf Erden kein anderes Interesse mehr haben als das Seelenheil der Menschen und die Linderung ihrer Not. ... Deshalb habe ich mich von allem, was mir in der Welt lieb und theuer war, und auch von allen politischen Parteiungen und Bestrebungen getrennt, um ausschließlich meinem Berufe leben zu können." [46])

Noch einmal später als Bischof nimmt Ketteler ein Mandat an im neuen Reichstage. Schon bald tritt er aber aus dem Parlament zurück und gibt die der obigen Einstellung des Bischofs zur Politik entsprechende Be-

---

[41]) Raich a. a. O. S. 252.
[42]) Raich a. a. O. S. 329.
[43]) Raich a. a. O. S. 157.
[44]) Brief an Tüssing, Raich a. a. O. S. 157.
[45]) Offenes Schreiben an seine Wähler, 1848, Raich a. a. O. S. 166.
[46]) dasselbe S. 167.

gründung: „Wenn ich mein Mandat niederlege, so geschieht es deshalb, weil alle jene Voraussetzungen, welche allein mich in meiner Lage bestimmen konnten, ein Mandat für den Reichstag anzunehmen, inzwischen hinfällig geworden sind. Ich habe nie geglaubt, die Pflichten meines bischöflichen Amtes mit einer parlamentarischen Tätigkeit anders als ausnahmsweise, wegen besonderer vorübergehender Gründe, vereinigen zu können. In gewöhnlichen Verhältnissen hat Gott mir ein anderes Gebiet angewiesen, um für das Wohl des christlichen Volkes zu arbeiten. ... Ich glaubte mich aber in der Zeit der Reichstagswahlen in einer ähnlichen Lage wie im Jahre 1848 zu befinden, wo ich gleichfalls der *außerordentlichen Verhältnisse* wegen auf die dringenden Bitten meiner Wähler hin ein Mandat für die Nationalversammlung in Frankfurt annahm." [47])

* * *

Wir haben hier in Ketteler den repräsentativen Vertreter des deutschen Katholizismus zwischen den beiden Revolutionen zu sehen, 1848 und 1918. „Das Kölner Ereignis eröffnet die Ära des politischen, pastoralen und sozialen Katholizismus in Deutschland." [48]) Das Kölner Ereignis bedeutet auch für Ketteler die Zäsur in seinem Leben. Diese Zeit ab 1837 ist im tiefsten gekennzeichnet als eine Kampfzeit, „es ging um das Lebensrecht der Kirche, um die Weitergabe des Glaubens an ihre Kinder". Diese Eigenschaften der Zeit als einer kämpferischen Zeit bestimmen alle Äußerung des katholischen Menschen: „Alles wird zweckhaft auf das neue Kampfziel hingeordnet. Diktatur ist die Form der Führung, solange offener Krieg währt, Intransigenz die Geisteshaltung, der literarische Ton polemisch." Eine Degradierung der natürlichen menschlichen Wirkbereiche und ihre Unterordnung unter die pastoralen Erfordernisse ist in diesem Zeitraum Lebensnotwendigkeit und Notrecht. Die natürliche friedliche Kooporation der verschiedenen Wirk- und Kulturbereiche in Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit wird in einem *Kurzschluß* der direkten Dienstleistung an die Kirchenpolitik und Pastoral aufgehoben, das Friedensrecht und die Friedensordnung in geschichteter, zugeordneter Zusammenarbeit der Stände und ihres Arbeitsanteils werden direkt in einer Diktatur zusammengeschaltet. „Inter arma silent musae" gilt für diese Zeit wie für jede Kriegszeit. Es bedeutet das in unserem Fall: nicht einer natürlichen und naturgemäßen Auswirkung der Kräfte und politischen Veranlagungen kann die Politik als eine der hervorragendsten menschlichen Betätigungen überlassen bleiben, sie ist vielmehr direkt von der streitenden Kirche und der Geistlichkeit in Dienst zu nehmen, für die Seelsorge defensiv und offensiv nutzbar zu machen.

Dieser Ausnahmezustand des „Kulturkampfes" führte nach Beruhigung der Fronten, nach Friedensschluß zu der von Friedrich Fuchs in seinem oben zitierten Aufsatz mit „Kaplanokratie" gekennzeichneten Fortführung des Kampfes und der Kampfesmethoden in den Frieden hinein, nur mit der Änderung, daß statt der strategischen

---

[47]) cfr. Ketteler, Die Zentrumsfraktion im 1. deutschen Reichstag, Mainz 1872, S. 147/148.

[48]) Friedrich Fuchs, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert. In der Festgabe für Karl Muth: Wiederbegegnung zwischen Kirche und Kultur in Deutschland, München 1927.

Talente des Feldherren des politischen und kirchenpolitischen Katholizismus aus der Mitte und der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Unteroffiziere des Katholizismus sich einen diktatorischen Ton gaben. „Im Feldlager der Kirche ist die Diktatur am Platze. Diktatur aber neigt dazu, den Friedensschluß überdauern zu wollen. Die Diktatur des Priesters wie des Politikers auf sachfremdem Gebiete wird untragbar, sobald der Tempel des Janus geschlossen." [49])

6. Sozialbetätigung aus Seelsorge.

Kampf ist die Lebensform des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert seit 1837. Wie in Kriegszeiten alle Betätigung nur unter dem Gesichtspunkt der Dienstbarkeit für den primären Zweck des Kampfes gesehen wird, wie alle Betätigung ihren Sinn nur in einer Leistung für den Kampf hat, wie alle sonst eigengesetzliche menschliche Betätigung unter das Gesetz des Krieges gestellt wird, *uniform* wird, so wird auch alle politische, sozialpolitische und kulturelle Betätigung des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert *uniformiert*. Einem *Panmilitarismus* in Kriegszeiten entspricht im katholischen 19. Jahrhundert eine *totale Seelsorge*, die aller Betätigung den uniformierenden Stempel aufdrückt.

Dieser Ausnahmezustand charakterisiert auch die Arbeitsleistung und den Arbeitsumfang Bischof Kettelers. Der Kampfcharakter der Zeit formt vor allem die Grundlagen und die Methoden seiner Pastoral in einer Weise, daß man hier die Begründung findet für die volksläufige Vorstellung Kettelers als des großen sozialen Bischofs. Die Größe des sozialen Bischofs schrumpft auf ein Minimum zusammen, wenn man als Sozialwissenschaftler an das publizistische Ergebnis seiner Arbeit herangeht und mit Vigener feststellen muß, daß Ketteler nicht einen einzigen sozialen Gedanken selbständig hervorgebracht oder selbständig ausgebildet hat.[50]) Und doch liegt auf dem sozialen Gebiet der Grund für die Größe und Bedeutung der Kettelerschen Leistung. Es ist nicht etwa die von einem Willensmenschen ungewöhnlichen Ausmaßes gesteigerte und großdimensionale imitatio Christi und seines Grundgebotes der Caritas. Obwohl Caritas und vor allem Caritasgesinnung als die Gesinnung Christi der tragende Grund für die eigene Betätigung ist und die Grundlage für die Predigt und pastorale Ermahnung zur sozialen Betätigung, besteht seine spezifisch historische Leistung nicht in dem Heldentum einer heiligmäßigen persönlichen Liebesbetätigung, sondern in der Erkenntnis der *funktionalen Zusammenhänge* zwischen *wirtschaftlicher Lebensverfassung und sittlich-religiöser Lebensgestaltung*.

Dieses funktionale Verhältnis ist natürlich auch schon vorher gesehen worden. Doch verständlicherweise meist in einer Sehweise, die konträr steht zu der Sehweise Kettelers und der heutigen Zeit. Die *soziologischen Bedingtheiten von Religion und Sittlichkeit* sind gemeint, wenn Christus spricht von den Reichen, für die es schwerer ist, in den Himmel zu kommen, als für ein Kamel, durch ein „Nadelöhr" zu schlüpfen. In Konsequenz dieses Christusausspruches und bei der Dauer der Sozialverfassungen, die

[49]) Fuchs a. a. O. S. 29.

[50]) Vigener a. a. O. S. 418.

sich seit Christus bis zum Zeitalter des Kapitalismus nicht wesentlich geändert haben, mußte die Pastoral durch Jahrhunderte hindurch die Gefahr des Reichtums für das Seelenheil betonen und in dieser Richtung warnen.

Daraus ergab sich ein gewisser Traditionalismus in der sozialen Pastoral, der dann Mitte und Ende des 18. Jahrhunderts bei Aufkommen des Industrialismus und Kapitalismus die Ungelenkheit und die Steifheit der Sozialpastoral erklärt, die — wie Groethuysen in seinem zitierten Buche für das frühkapitalistische Frankreich nachweist — mit den alten Pastoralformen die neuen Verhältnisse garnicht mehr trifft. Auch Ketteler braucht natürlich in seiner Pastoral bei den *Arbeitern* diesen Fundamentalgrundsatz von der Gefährlichkeit des Reichtums. Er gebraucht das wirksame Mittel des Gedankens von der Verdienstlichkeit der Armut.

Ketteler bringt in die soziale Pastoral einen grundsätzlich neuen Gedanken hinein, der ihn zu „dem großen sozialen Bischof" macht, daß nämlich nicht nur der Reichtum den Menschen hindert, seine religiöse Bestimmung zu erfüllen, daß vielmehr auch die große Armut in einem ganz außerordentlichen Maße für das Religiöse einfach kein *Organ* hat, für die Entfaltung des religiösen Lebens überhaupt keinen Raum mehr bietet.

W. Lenhart[51]) untersuchte auf Anregung des Freiburger Moraltheologen Franz Keller dieses besondere Problem, das zentrale Problem der Kettelerschen Sozialtätigkeit, und kam zu dem oben in einem anderen Zusammenhang gefundenen Schluß, daß eine rein volkswirtschafts- oder theologiehistorische Untersuchung, welche die vollkommene Unoriginalität Kettelers in Sozialtheorie und -praxis feststellt, am Wesentlichen vorbeitrifft. So kommt Lenhart also auch mittels des Interesses des „sozial interessierten Moraltheologen" — so Franz Keller in einer Besprechung des Lenhartschen Buches in der Rhein-Mainischen-Volkszeitung vom 10. 5. 1933 — zur Forderung einer anderen als der rein volkswirtschaftlichen oder theologischen Betrachtungsmethode.

Wieder kann man kaum behaupten, daß Ketteler durch irgendwelche Beeinflussung von außen her zu dieser Einsicht gekommen ist. (Man weiß, daß Ketteler diese Fragen mit Kolping bei ihrem Münchener Zusammentreffen besprochen hat.) Ebenso wie die (oben Seite 39 ff. erwähnten) wortwörtlichen Gleichläufigkeiten mit der lutherisch-jansenistischen Lehre von der totalen Unfähigkeit des Menschen nicht auf einem direkten oder indirekten Einfluß lutherisch-jansenistischer Theologie beruhen, sondern als abgezogen von der eigenen Natur und aus Selbstbetrachtung rein „zufällig" diesen häretischen Ton bekommen, so ist auch die Einsicht in das funktionale Verhältnis von sozialer Lage und Religion eine Erkenntnis, spontan gewonnen am kleinsten sozialen Raum, der ihm begegnete. Er kommt als Pfarrverwalter nach Hopsten und schreibt am 17. November an seine Schwägerin Paula: „Ich habe hier eine ganz arme Sandgegend, wo vereinzelte Bauernhöfe zwischen unzähligen Heuerhäusern liegen, die dann mit armen Miethsleuten ganz angefüllt sind. ... Da macht

[51]) W. Lenhart, Lebensraum und Sittlichkeit nach Bischof Emanuel Freiherr von Ketteler, Mainz 1932, theol. Diss. Freiburg/Br.

mir jetzt der Leib der mir Anvertrauten noch mehr zu schaffen als die Seele, und es ist eine recht bittere Erfahrung, dabei so wenig helfen zu können." [52]) Was in diesem Anfangsstadium Kettelerscher Beschäftigung mit diesem Problem noch wie einfache karitative Haltung aussehen könnte — als Nachfolge Christi, der gesagt hat: Mich erbarmt des Volkes! — ist in späteren Jahren eindeutig ausgesprochen als eben die spezifische Kettelersche Einsicht. Nicht die zuerst „menschliche" Tugend der Gerechtigkeit ist ihm Anlaß, zur sozialen Frage Stellung zu nehmen und einen Ausgleich der sozialen Lage herbeizuführen; auch nicht christliche Caritas ist es, die die leiblichen Werke der Barmherzigkeit üben will. Es kommt in diesem historischen Augenblick für den deutschen Katholizismus und für Ketteler darauf an, in der Bedrängung durch mancherlei innere und äußere Gefahren das depositum fidei zu wahren und den Nachkommen zu übermitteln. „Es ging um das Lebensrecht der Kirche, um die Weitergabe des Glaubens an ihre Kinder." [53]) Die *Möglichkeit des Glaubens, den Raum zur Ausübung des religösen Lebens* den Gläubigen zu *bewahren* ist die Aufgabe der *Seelsorge,* die mit Ketteler aus der Einsicht in das *funktionale Verhältnis von Religion und sozialer Lage Sozialpolitik* in den verschiedensten Formen treibt. Ketteler spricht diese Einsicht an mehreren Stellen aus. Am ausdrücklichsten sagt er es an der maßgeblichen Stelle, in der Fuldaer Bischofskonferenz 1869 in seinem Referat *„Sozialkaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft".*[54]) Er spricht dort von dem durch den Kapitalismus verengerten Lebensraum der Arbeiterschaft und folgert dann daraus für die pastorale Situation: „Für die Gnaden des Christentums, so lange sie nur auf dem Wege der gewöhnlichen Pastorisation geboten werden, ist eine solche Arbeiterbevölkerung im großen und ganzen vollkommen unempfänglich und unzugänglich. Es müßten erste Einrichtungen zur Humanisierung dieser verwilderten Massen geschaffen werden, bevor man an deren Christianisierung denken kann." [55]) Für heutige Ohren etwas anstößig formuliert ist dann die folgende Stellung der Kirche zur sozialen Frage, wenn er sagt: „Die Kirche kann und soll hier helfen, alle ihre Interessen sind hierbei beteiligt".[56]) Ausdrücklich folgt nun aber der Gesichtspunkt, unter dem der Kirche die Sozialtätigkeit geboten erscheint: „Freilich befaßt sie sich zunächst nicht mit dem Kapital und der Industrie, sondern mit dem ewigen Seelenheile der Menschen durch die Verkündigung der christlichen Glaubenswahrheiten, durch Pflege der christlichen Tugenden und wahrer Nächstenliebe. Aber gerade dieses von Christus ihr übertragene Amt kann sie an Millionen von Seelen nicht üben, wenn sie die soziale Frage ignorieren und ihr gegenüber sich auf die gewöhnliche Pastorisation beschränken wollte. ... Die soziale Frage berührt das depositum fidei ... (es) steht doch außer Zweifel, daß ein gewisser Grad der Entwicklung dieses Systems (des Kapitalismus) ... eine körperlich, geistig und moralisch krüppelhafte, den Gnaden des Christentums gänzlich unzugängliche Fabrikbevölkerung mit innerer Notwendigkeit her-

---

[52]) Raich a. a. O. S. 153/154.

[53]) Fuchs a. a. O. S. 17/18.

[54]) Mumbauer a. a. O. III, 145 ff.

[55]) Mumbauer a. a. O. III, S. 148.

[56]) Mumbauer a. a. O. III, S. 150.

angezogen hat ...“ [57]) Und „die Kirche muß hier in außerordentlicher Weise eintreten, wenn sie die von Christus übertragene Sendung zum Seelenheil der Menschen an einem großen Teile der Arbeitermassen üben will, und diese aus einer, der occasio peccandi analogen Lage, in der sie sich befinden oder in die sie zu geraten drohen, und welche ihnen die Erfüllung ihrer Christenpflichten moralisch unmöglich macht, mit aller Kraft zu befreien bestrebt sein“.[58])

Nicht nur den Bischöfen legt Ketteler die Gefahren der Armut für die Religion sozusagen „interauguraliter“ dar, er wagt es sogar, in einem Hirtenbrief darauf hinzuweisen: „... auch die Armut gefährlich. ... Sie schließt auch viele Seelengefahren ein. Sie hindert vielfach die gute Erziehung der Kinder; sie führt oft zur Trägheit, Unredlichkeit, Lügenhaftigkeit und zu Unfrieden; sie hat noch viele andere Gefahren im Gefolge. Selbst ein verschuldeter Hausstand bringt schon viele Gefahren mit sich.“ [59])

Doch ist in diesem Passus des an alle, vornehmlich Mittelständler und Arme gerichteten Hirtenschreibens der Ton ein ganz anderer als der des Referates vor den Bischöfen. Er hat die Gefahr der Armut in diesem Falle nötig als Contraglied zu den Gefahren des Reichtums und zur Propaganda eines „Mittelstandes“. Er bezieht sich hier auf einen Text aus Sprichwörter 30, 8: „Armut und Reichtum gib mir nicht, verleih mir nur, was nötig ist zu meinem Lebensunterhalt“. Einmal nehmen diese Sätze über die Armut nur den dritten Teil des Raumes ein, den die Besprechung des Reichtums fordert, und dann stehen in diesen Sätzen geradezu aufdringlich die typischen Kettelerschen Verlegenheitskonjunktionen und -adverbien: auch, auch, vielfach, oft, noch viele andere, schon. Der Ton ist also hier bei der direkten Ansprache an die Objekte seiner Seelsorge ein ganz anderer wie in dem Referat vor den Bischöfen.

Wie alles „Weltliche“, so spielte auch die Sozialverfassung der Zeit für Ketteler nur „eine Rolle ... als möglicher Anstoß von außen her, der etwa die innere Haltung der Gläubigen zu beeinflussen vermochte.“ [60]) Er sieht überhaupt alles aus seelsorglicher Sicht, es besteht bei ihm ein „unzertrennliches Bündnis von seelsorglicher und kirchenpolitischer Erwägung“,[61]) wie es zwischen Seelsorge und Politik besteht (siehe oben S. 45 ff.). „Als Seelsorger zog er alles an sich heran, was immer als Heilmittel Vertrauen verdiente. Auf die Herkunft hat er, wenigstens zeitweise, keinerlei Rücksicht genommen.“ [62])

Von hier her ist es zu verstehen, wie seine politische „Entwicklung“ solche frappierenden Wandlungen durchmacht. Von hier her ist auch zu verstehen und einzig zu verstehen, wie die „Entwicklung“ der Kettelerschen Sozialbetätigung und -ansicht solche Wandlungen durchmachen kann, wie sie sie durchmachte. Der Wechsel von karitativer Einzelbetätigung bei gleichzeitiger publizistischer Forderung einer vollkommenen Zu-

[57]) Mumbauer a. a. O. III, 151.
[58]) Mumbauer a. a. O. III, 152/153.
[59]) Mumbauer a. a. O. III, S. 217.
[60]) Brauer a. a. O. S. 11.
[61]) Brauer a. a. O. S. 11.
[62]) Brauer a. a. O. S. 115.

ständereform zur staatlichen Sozialkasuistik innerhalb des kapitalistischen Systems ist nur dann keine Halt-, Charakter- und Standpunktslosigkeit, wenn man nicht primär eine soziale Schulmeinung von Ketteler verlangt, sondern seine seelsorgliche Intention berücksichtigt, der die jeweilig opportunste Sozialanschauung und -praxis zu dienen hat. Ketteler hatte im sozialen Leben des Katholizismus ein Zweifaches zu leisten: „episkopale Abwehr des Falschen und eine positive Programmsetzung".[63]) In ihm konzentrierte sich als in dem prominenten bischöflichen Seelsorger, der mehr durch die Umstände fast als durch eigene überlegte Intention der Fachmann für Sozialpolitik und -ethik geworden war, alle riesenhaft gehäufte Arbeit. B r a u e r weist auf diese riesenhafte Arbeit hin und zeigt die notwendigen Konsequenzen, die sich für die Formung der Kettelerschen Sozialanschauungen ergeben mußten. „So ist es zu verstehen, daß Ketteler geradezu ohne Unterlaß zum Handeln auf breitester Basis, vor der weitesten Öffentlichkeit genötigt war. Da wurde häufig genug zugleich die überzeugende Abwehr und die positive Programmsetzung gefordert. ... Wohl wuchs mit der Erfahrung die Einsicht in die sozialen Zusammenhänge; aber es ist dennoch verständlich, daß er zu einer abgerundeten Stellungnahme um ihrer selbst willen nicht gekommen ist. Im Drange der Arbeit blieb ihm oft kaum etwas übrig, als zu Anregungen aus zweiter Hand zu greifen, soweit er sich von ihrer Verwirklichung einen Erfolg, der immer in erster Linie Erfolg der Seelsorge sein mußte, versprach." [64]) So sehr steht die Seelsorge primär auf der Gehaltseite der Kettelerschen Schriften, daß Theodor B r a u e r sein oben zitiertes Buch auf dem Grundgedanken aufbaute: der Sozialreformer aus Seelsorge, und damit das Wesentliche traf.

7. Der Bischof als „Demagoge".

In seinem schon mehrfach zitierten Buche, das nach unserer Meinung den Kern der sozialen Betätigung Kettelers als der eines Seelsorgers trifft, faßt B r a u e r resümierend zusammen, was er über die Bedeutung des Bischofs im sozialen Katholizismus Deutschlands zu sagen hat: „Für die deutschen Katholiken, mehr und mehr auch für die andersgläubigen Landsleute, ja, für viele Menschen weit über Deutschlands Grenzen hinaus bekam sein Wort mit der Zeit autoritative Kraft. Und so wirkt seine ganze Persönlichkeit in der Rückschau wie eine jener Riesengestalten, die den Bau ihrer Zeit zu tragen scheinen auf den ungebeugten Schultern. Sein Leben war das Leben eines Handelns, und kraft seiner Autorität wirkte schließlich auch sein Reden wie ein Handeln, bis in die weitesten Kreise sich fortpflanzend." [65])

Der altkatholische Nürnberger Bürgermeister, das Mitglied des Reichstages F i s c h e r [66]) wollte Ketteler im Jahre 1871 wegen dessen Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" mit dem Vorwurf der Demagogie recht schmachvoll treffen. Getroffen hat Fischer mit dieser Be-

---

[63]) Brauer a. a. O. S. 31.
[64]) Brauer a. a. O. S. 31.
[65]) Brauer a. a. O. S. 115.
[66]) cfr. Ketteler, Die Zentrumsfraktion im ersten deutschen Reichstage„ Mainz 1872, S. 129.

zeichnung wirklich das *Eigentliche*, mit dem Ketteler in der Geschichte steht. Er war ein Demagoge, das heißt ein Führer des Volkes.

In dem griechischen Handwörterbuch von Jakobitz/Seiler, Leipzig 1862, findet sich folgende Übersetzung: δγμαγωγός, δῆμος ἄγω, eigentlich Volksführer, Leiter und Ratgeber des Volkes, ursprünglich tadellos, z. B. von Perikles bei Sokrates. Gewöhnlich aber, seitdem in Athen nichtswürdige Menschen, wie Kleon und andere, durch Redegabe und niedrige Künste das Volk nach Willkür zu lenken vermochten, in übler Bedeutung Thuk. u. a. δημαγωγέω, ein δημαγωγός sein, das Volk durch Rede und Rat in den Volksversammlungen lenken, gewöhnlich das Volk durch Schmeichelei u. a. niedrige Künste gewinnen und leiten.

Ketteler war vor allem der Demagoge in dem Sinn, der in dem Begriff der Demagogie auf die Führung von *Massen* hinzielt. Der Demagoge ist der Führer zu Zeiten der Demokratie, der mit seiner Rede den δῆμος, die Masse dirigiert. Der deutsche Katholizismus des 19. Jahrhunderts aber wird durch starke demokratische Züge charakterisiert und die dieser demokratischen Form entsprechende seelsorgliche und politische Form findet Ketteler in seiner Publizistik. Das ist eben wieder das Charakteristische für Ketteler, daß er die *Methoden der Zeit* seiner Seelsorge dienstbar macht. Das wirksamste Mittel in einer massenpolitisch veranlagten Zeit ist aber die Demagogie.

Die wichtigste Erscheinung im deutschen Katholizismus seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts ist das Hervortreten der Masse. Wir erleben, abgehoben von der Entwicklung der übrigen deutschen Gebiete und vor allem auch des außerdeutschen Katholizismus die „demokratische Wendung auf dem Wege des deutschen Katholizismus".[67]) 1803 die Vernichtung der noch ganz barockkatholischen geistlichen Fürstentümer; in den 30er und 40er Jahren die Liberalisierung und Entbarockisierung des Bayerischen Königtums unter Max II., der die Kultur patronisierte „im protestantischen, im liberalen Sinn".[68])

Wir haben hiermit im Kulturellen und Politischen die der sozialen und wirtschaftlichen Geschichte des deutschen Katholizismus analoge Erscheinung. Wie der wirtschaftliche Katholizismus unter dem Regime der noch barocken geistlichen Fürsten auch dann noch in einer ständisch-korporativen Bindung lebte, als in den nichtkatholischen Staaten in Deutschland und im Ausland längst der Wirtschaftsliberalismus mit seiner Tendenz zur Summe, zum Kollektiv, zur Masse herrschendes Wirtschaftsprinzip war; wie der wirtschaftliche Katholizismus diese liberale Wendung mit einem Ruck nachholen mußte und sich als *Masse* meist besitzlosen Volkes wiederfand (siehe Teil I, S. 5 ff.); so ging es dem deutschen Katholizismus auch im Politischen, im Kulturellen und im Kirchlichen. Aus der ständisch geordneten Staatlichkeit der geistlichen Fürstentümer, wo ein jeder an seinem „Stand" seine Arbeit am bonum commune leistete; wo der Gradualismus des Staatlichen ein Abbild war der hierarchisch geordneten Korporation der katholischen Kirche, und zurück das barocke Staatsbild auf die Ge-

[67]) Fuchs a. a. O. S. 21.
[68]) Fuchs a. a. O. S. 21.

staltung des Kirchenbildes einwirkte, wird nun das katholische Volk in Staatsformen mit ganz anderen Aufbauprinzipien hineingestellt.

Die Tatsache und das Bewußtsein der ständischen Schichtung und Ordnung geht verloren in diesen neuen staatlichen und wirtschaftlichen Gebilden. Der katholische Volksteil wird unter dem Etikett des Katholischen und des „Ultramontanen" zu einer *Masse zusammengesehen.* Schon Eichendorff wird vom Jungen Deutschland als ultramontan abgelehnt.[69]) Die politische und die wirtschaftliche Elite hatten versagt. Jetzt versagte auch noch die kulturelle Elite: unter dem Druck des Angefeindetseins und des Andersseins erlebten sich die deutschen Katholiken als eine geschlossene Masse. Dazu kommt noch das kirchlich-religiöse Moment. Es ging dem katholischen Volksteil um die Erhaltung der Religion, um die konfessionelle Freiheit. „Nur im politischen Kampf ließ sich diese Freiheit erringen." [70]) Politik aber war nur in der Form der Demokratie möglich, in der Form des Parlamentarismus, der auf dem Prinzip der Masse, der Kollektion der Stimmen fußt.

Bedeutsamster Ausdruck der neuen Massierung des deutschen Katholizismus ist die Gründung der bedeutenden katholischen Vereine. Das Prinzip der Kollektion, der Organisation ist an die Stelle des Organismus getreten. Die künstlichen Gebilde der Vereine übernehmen die Funktionen, die früher der lebendige Organismus versorgte. Es entstehen die Katholikentage, die ausgesprochene Repräsentation des massierten Katholizismus mit ihren Gelegenheiten zur Entfaltung von Rhetorik und Demagogie. Es wird 1845 der Borromäusverein gegründet, die Studentenkorporationen in den 40er Jahren. An Stelle der Innungen und Zünfte treten die Arbeitervereine und die Gesellenvereine: alles Vereinsmäßige auf katholischer Seite zusammengehalten von pastoraler Zweckmäßigkeit.

Bei der Berufung Kettelers als Bischof von Mainz gab es in seiner Diözese nur zwei Vereine. Bei Beginn des Kulturkampfes gab es deren 18. Vinzenz- und Elisabethvereine waren da. Dann kamen aber noch Gesellenverein, Dienstbotenverein, Bonifatiusverein, Mütterverein, Verein katholischer Edelleute, Edelfrauenverein usw.[71])

Eine wesentliche Folge hatte die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer auch für die innerkirchliche Auffassung der Hierarchie. In der Personalunion von Staatsoberhaupt und Kirchenfürst beruhte für das Volksempfinden eine weitgehende Identifikation von weltlichem und geistlichem Herrschertum. Durch diese Personalunion wurde nicht nur dem Fürsten durch die Analogie zum geistlichen Fürsten Würde und Position gesteigert, es bestand entsprechend und im Empfinden des Volkes eindringlicher als umgekehrt die Vorstellung von der geistlichen Herrschergewalt des Fürstbischofs als einer Entsprechung zur Herrschaft des barocken Landesfürsten. Dem Volke lag die Analogie in dieser Richtung wegen ihrer Konkretheit mehr als umgekehrt.

In dieser Zeit besteht auch ein ganz besonders ausgeprägter Sinn für die repräsentative Symbolik der Sakramente, der Aufzüge und Prozessionen usw.

---

[69]) Fuchs a. a. O. S. 15.
[70]) Fuchs a. a. O. S. 18.
[71]) Vigener a. a. O. S. 302.

Mit dem Schwinden der Personalunion mußte auch für die Volksvorstellung vom bischöflichen Amt eine neue Sinnfassung gesucht werden. Dieser Sinn war mit der neuen demokratischen Lebens- und Denkform notwendig gegeben als der des „Demagogen", des Volksführers. Die Masse des katholischen Volkes fand sich schnell in dieser Vorstellung, vor allem im Nordwesten Deutschlands, und der Erfolg gerade der demagogischen Arbeitsweise der Bischöfe zeigt die Richtigkeit der demagogischen Aktion der Bischöfe als einer Reaktion auf die demokratische Lebens- und Denkform der katholischen Massen.

Hier ist es wieder Bischof Ketteler, der diese neue Personalunion von Bischof und Demagoge geradezu als Typus repräsentiert. Diese Personalunion ist nämlich nicht ohne weiteres gegeben wie bei der Personalunion des Fürstbischofs. Die ständische Ordnung, die stufenweise Ordnung, die im barocken Staatsgefüge den einzelnen trägt bis hin zum Fürstbischof, diese horizontale Schichtung ist in demokratischen Formationen durchbrochen, und der einzige Ersatz ist die Dynamik der *demagogischen Begabung* des Führers, zu dem hinauf keine *Stufen* führen, sondern nur das direkte, unmittelbare Votum pro oder contra der Masse auf die direkte Werbung und Überredung durch den Führer hin.

Diese demagogische Werbung ist ohne Zweifel eine Gabe, und so finden wir unter den Bischöfen, von denen eine demokratische Zeit demokratische Mittel verlangt, seltener einen Demagogen. Wenn ja, so tritt der besonders glückliche Fall ein, daß die demagogische Werbung ihre Legitimation hat durch das kirchliche Lehr- und Hirtenamt.

Demagogie im katholischen Bereich ist in Verruf gekommen. Oder besser ausgedrückt: Man hat nicht die seelsorgliche Großleistung hervorragender Volksführer Demagogie genannt („Seelsorge" besteht ja zu allen Zeiten in einer Sorge für die Seelen. Deshalb muß ein besonderes Wort für die Seelsorge des 19. Jahrhunderts gefunden werden.), wohl aber die volksverführende häretische Sammlung der Massen-Demagogie ist aber in Zeiten der Masse, der demokratischen Lockerung das hervorragende Mittel der Seelsorge. Die Leistung der Bettelorden fällt in die Zeit der Renaissanceauflockerung, die Leistung der reformatorischen und gegenreformatorischen Demagogen erfolgte innerhalb der ständischen Lockerung und zur Zeit einer „massiven" Renaissancebürgerlichkeit. Die Wiederholung der Lockerung des ständischen Gefüges in Staat und Kirche, wie sie in der Renaissance erfolgte, erlebt der deutsche Katholizismus eben im 19. Jahrhundert, wo er aus der Barockstraffung und ständischen Geordnetheit in individuelle Atome zerfällt, die in einem neuen demokratischen Kollektivismus zusammengefaßt werden wollen. In dieser aufgelockerten Zeit erlebt der „demagogische" Seelsorger seine Renaissance. Von ihm aus muß nun jedes Mal in die Zufälligkeit der summarisch-kollektivistisch, nicht funktional-ständisch zusammengefaßten Masse die Ordnung gebracht werden.

Nun ist ohne Zweifel im Katholizismus für den Demagogen nicht derselbe Platz wie irgendwoanders, sei es in einer anderen Religion, sei es in irgendeinem politischen Gebilde. Schon im natürlichen Bereich ist eine Atomisierung des menschlichen Geschlechtes immer nur relativ zu

verstehen, der Begriff des ζῶον πολιτικόν ist für den Menschen nicht nur ein Ziel, auf das er sich willensmäßig ausrichten kann, sondern er ist im Gegenteil eine unleugbare Realität: mit der Existenz des Menschen ist seine Existenz als Gemeinschaftswesen mitgegeben. Demagogie, die sich nur stützt auf die Zufälligkeit des Zusammentreffens einer suggestivkräftigen Persönlichkeit und einer suggestiblen Masse, die nur besteht in einer zufälligen Bezauberung durch die Singularität und Außergewöhnlichkeit und beim Zusammentreffen in einem zeitlichen und örtlichen Raum, diese Demagogie trägt den Charakter des Volksverführens zu Recht. Aber selbst in den Zeiten der Demokratien, wo das Individuum relativ ungebunden ist, besteht der Mensch als ζῶον πολιτικόν, und Demagogie wird dann zur rechten Volksführung, wenn sie auf dem ordo, der in die Dinge und in die Menschen gelegt ist, auch ohne die direkte staatliche Analogie zu dieser Naturgesetzlichkeit, basiert, wenn sie zu diesem naturgesetzlichen ordo hinführt.

Das Erlebnis dieses ordo, der „Ständeordnung des Alls", ist eines der Grunderlebnisse Kettelers. Er ist in eine natürliche ständische Ordnung hineingeboren, und seine Betonung des mittelalterlichen Ständestaates ist nur eine Füllung des apriorischen Besitzes durch historischen Stoff. Man muß in seinem Lebensgang immer wieder erkennen, daß ihm die demokratische Form menschlichen Zusammenlebens nicht „liegt". Es bedarf stets einer Überwindung, wenn er aus seelsorglichen Gründen in eine dieser demokratischen Formen hineintreten muß, wenn er sich ihrer bedienen muß, wenn er sie schaffen muß. Brauer[72]) bestätigt das: „Der Parlamentarismus mit seinen wandelbaren Mehrheiten konnte ihm, dem bei aller Freiheitsliebe eine konservative Grundeinstellung immerdar treu blieb, unmöglich genügen. Man darf annehmen, daß ihn im tiefsten Grunde nur kirchlich-religiöse Erwägungen zur Annahme und zur zeitweiligen Ausübung seines Mandates zu bewegen vermocht hatten . . . Alles, . . . was er tat und unternahm, war gleichsam eingetaucht in kirchlich-religiöse Überlegungen. So blieb Ketteler der Seelsorge treu auch im öffentlichen Leben: die Wirkung auf die Seelen der Menschen war der Gesichtspunkt, der für seine Urteilsbildung in allen Fragen den Ausschlag gab."

Das ist wieder ein Beweis für die „Ungeschichtlichkeit" der Erscheinung Kettelers, für die Zeitlosigkeit seiner willentlichen Intention, mit der er alles, worauf sich eine „Entwicklung", ein „Wachstum" entfalten könnte: Boden, Landschaft, Heimat, Volkstum, Familie, Tradition, Milieu durchbricht, um mittels der abstrakten Klarheit der Rationalität und Zweckmäßigkeitsüberlegung willentlich sich zu zwingen, der Zeit zu dienen mit den Mitteln, welche die Zeit verlangt.

Die Gefahr der schlechten Demagogie, die auf einer seinswidrigen Vergöttlichung oder Dämonisierung eines Einzelindividuums beruht oder einer Idee, ist also bei Ketteler schon wegen seiner „Natürlichkeit", wegen seines Hineingeborenseins in den naturgemäßen ordo der Familie, der Heimat, der Sippe usw. gering.

Die Gefahr der Demagogie für den Prädikanten mit großem Erfolg — eine Gefahr, der vor allem große Prediger der Renaissance erlegen

---

[72]) Brauer a. a. O. S. 17.

sind —, die in dem Abgleiten von der Direktion des kirchlichen Lehramtes aus einer verständlichen Gefährdung durch die superbia des erfolgreichen Predigers besteht, gibt es für Ketteler nicht, weil sich einmal in seiner Person der demagogisch begabte Prediger und der bischöfliche Verwalter des Lehramtes treffen, weil er sodann zweitens so sehr in den Realitäten des Daseins steht, als Bischof in der hierarchischen Ordnung der Kirche, als Bischof des 19. Jahrhunderts in den politischen und kirchenpolitischen Schwierigkeiten, als sozial Interessierter in den sozialen Wirklichkeiten, die ihn davor bewahren, sich auf ideologische Abwege zu verlieren.

Dazu kommt noch der zentrale Voluntarismus bei Ketteler, der den „eigentlichen Menschen" in ihm, dem es lag, sich aus den Sehnsüchten seines Herzens einen ideologischen Raum zu bilden, in dem es ihm wohl wäre, so sehr ertötet, daß seine politische und sozialpolitische „Entwicklung" geradezu so verläuft, daß sie im Gegenteil dessen besteht, was das „Herz" will.[73]) Er, der zur ideologischen Konstruktion neigte, glatte Stimmigkeit in seinen Gedankengängen und in seiner seelsorglichen, politischen und sozialpolitischen Leistung erzwingen wollte, trieb eine Kirchenpolitik des modus vivendi mit dem Darmstädter Ministerium. (Als Beleg für Nachgiebigkeit und Durchbrechung der Intransigenz auch im Kulturkampf vgl. den Brief an Baron v. L. vom 23. Sept. 1875 Raich, 511 ff.) Er, der von Jugend an sich zum großdeutschen föderalistischen Staat bekannt hatte, stellt sich *plötzlich* 1866 hinter und in das unitarisch orientierte Kleindeutschland unter Führung von Preußen. Er, der mit Hartnäckigkeit eine totale Zuständereform propagiert hatte, bejaht ab 1866 plötzlich eine staatliche kasuistische Sozialpolitik. Diese beiden letzten Beispiele einer völligen Wandlung sind zusammengekoppelt durch die kleindeutsche Wendung von 1866. Brauer spricht den Grund hierfür aus: „Es zeugt von einer ungewöhnlichen politischen Selbstdisziplin, daß er es trotz allem vermochte, den Geschehnissen, wie sie nun einmal geworden waren und sich entwickelt hatten, mit einer geradezu erstaunlichen Sachlichkeit gegenüberzutreten. Ausschlaggebend war, so seltsam dieser Hinweis zunächst anmuten mag, auch in dieser Frage das aus der Seelsorge quellende Verantwortungsbewußtsein. Die Seelsorge lehrt mit einer Eindringlichkeit, die ihresgleichen nicht kennt, von den Tatsachen auszugehen. Insofern erzieht sie zur Realpolitik."

Über diese Bindung an den naturgesetzlichen ordo gibt es für den Katholiken die Bindung an die positive hierarchische Ordnung der Kirche. Eine Verabsolutierung der Demagogie bis zu dem schlechten, heute meist mitgemeinten Sinn der Verführung ist in diesem katholischen ordo nicht möglich. So ist „Demagogie" bei Ketteler und innerhalb der katholischen Kirche auf diesen hierarchischen ordo hin zu relativieren.

8. Der theologische Ort der Seelsorge Bischof Kettelers.

Die Existenz der Kirche beruht auf der Einsetzung der sichtbaren Gemeinschaft durch Christus und der Teilhabe der Getauften am corpus

[73]) vgl. im ersten Hirtenschreiben (Mumbauer I, 147 ff.): „Der Bischof der katholischen Kirche begeht einen Verrat an seinem Auftrage, wenn er seine eigenen Lieblingsansichten dem Volke Gottes vorträgt."

Christi mysticum durch die Sakramente. Die zuständliche Dauer dieses corpus Christi und die gradualistische Ordnung der sichtbaren Kirche sind der Raum, in dem der einzelne Christ seinen Stand hat. Die Gliedschaft am corpus Christi mysticum, der Kirche, ist ein gnadenhafter Zustand (gratia habitualis), dessen Tatsächlichkeit, unbeschadet durch die Zufälligkeit der „Innigkeit" der Teilnahme im Erlebnismäßigen, nach erfolgter prinzipieller Zustimmung zur Taufe objektiv besteht. Die Kirche als Vermittlerin der Gnadenschätze Christi stellt dem Gläubigen diese Gnadenschätze zur Verfügung, deren Vermittlung an das äußere Zeichen der Sakramente gebunden ist.

Innerhalb dieses Raumes, innerhalb dieser Statik besteht nun die Wirkmöglichkeit für die religiöse Dynamik des Einzelindividuums, für die intentionale Hinwendung auf die Gnade. Diese Teilhabe der Gläubigen an dem Heilswerk und seine Möglichkeit, die Mitwirkung an der Gnadentat Gottes zu versagen, bilden die Voraussetzung für die Seelsorge.

Entsprechend der historischen Situation der Kirche innerhalb der Menschheitsgeschichte kann *eine* Seite des dreifachen Auftrages Christi an das Priestertum besonders hervorgekehrt werden. Nach der missionarischen Zeit des Lehramtes in den ersten christlichen Jahrhunderten folgte die durchgeformte Statik der geordneten Hierarchie, in deren Mittelpunkt die priesterliche Vermittlung der Gnaden durch die Spendung der Sakramente steht. „Objektivität" ist das hervorragende Merkmal dieser Zeit. Die Wirklichkeit der Gnaden und der transzendenten Glaubensobjekte war einfach unreflektiert gegenwärtig, die Heilssicherheit war kein psychologisches Problem.

Mit der Renaissance trat im Religiösen ein grundsätzlicher Wandel in der Erlebnisform ein. Das wesentliche Moment dieses Renaissancevorganges ist die Tatsache, daß entgegen der Objektgerichtetheit des mittelalterlichen Menschen, der „ganz in Gott" war, der „Mensch des Selbstgefühls" groß wird.[74]) „Die humana natura war aus der allein von Gott her bestimmten Gliedschaft in der ganzen natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit zu einem Ichselbst erwacht. Der freie Wille des Menschen wurde zum selbständigen Partner des göttlichen Heilswillens — freilich nicht, um sich von ihm abzuschließen, sondern um desto lebendiger und desto empfindsamer mit ihm verkehren zu können. Das menschliche Urteilen wurde im Probabilismus und im methodischen Zweifel aus der naturhaften Naivität aufgeweckt, es zog sich kritisch auf die erkennende Subjektivität zurück — freilich nicht um das Geheimnis der göttlichen Offenbarung wegzudeuten, sondern um der Urheberschaft der unerschaffenen Wahrheit im denkenden Ichselbst gewiß zu werden." [75]) In diesen neuen *Anthroprozentrismus,* in dem sich das Interesse der Theologie und des religiösen Menschen überhaupt auf das Individuum konzentriert, steht die Heilsfrage in dem betonten Vordergrund. Dieser neuen Bedeutung der Heilsfrage entspricht auf der Seite des Priesters die Betonung des Hirtenamtes, der *Seelsorge.* In der Flut von Reformbestrebungen, in der der Renaissancemensch stand, die dann durch den Thesenanschlag Luthers

[74]) Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, S. 55.

[75]) Eschweiler a. a. O. S. 55.

zu der einen Reformation wurden und zur Entscheidung pro oder contra zwangen, hatte die katholische Theologie keine Muße, den Bestand der theologischen Wissenschaft nach der neuen Sichtweise zu ordnen. Es beginnt das große katholische Zeitalter der Seelsorge.

Der Umschlag, oder besser die Übersteigerung des kirchlichgläubigen Anthropozentrismus, „der die Gnade an die Freiheit des Menschen koppelt und des göttlichen Wirkens im Menschen bewußt werden will", [26]) zum *Anthropismus* geschah im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des englischen Empirismus und des französischen Spiritualismus in den philosophischen Bemühungen, die wir *Aufklärung* nennen. Dieser Anthropismus endete im Deismus, dem zur transzendentalen Fixierung die vage Idee des Weltenbaumeisters genügte. Die Wendung der aufklärerischen Philosophie, die in der Wolffischen Schule sich durchaus noch nicht in einen Gegensatz zur übernatürlichen Offenbarung setzt, zu einem rein immanentistischen Deismus erfolgt langsam. Der Wolffischen Philosophie kommt es darauf an, die „Natürlichkeit" der Offenbarungsreligion zu beweisen, wobei eine besondere Taktik des Verschweigens alles dessen, was nicht in das natürliche System paßt, und einer Betonung der Gleichläufigkeiten geübt wird. Dabei bleiben im Laufe der Zeit ganz wesentliche Bestandteile der positiven Religion weg: „Der Rationalismus der deutschen Aufklärung hat die religiöse Wirklichkeit mit besonderem Eifer auf das dünne Koordinatenkreuz: Gott—Freiheit—Unsterblichkeit reduziert." [77]) „La conformité de la raison avec la foi ist von Leibniz bis Hegel das Programm des Fortschritts in Deutschland geblieben." [78])

Diese Entartung vom religiösen Anthropozentrismus von Renaissance und Barock zum Aufklärungsanthropismus ist nun aber, wie die katholischen 16. und 17. Jahrhunderte beweisen, durchaus keine logische oder historische Notwendigkeit. [79]) Sobald der Aufklärungsanthropismus aber einmal Tatsache ist, hat sich die katholische Theologie darauf einzustellen. Die ganze Theologie der Umwälzungszeit ist im wesentlichen in der Seelsorge engagiert. „Die Theologie der Umwälzungszeit ging, soweit sie überhaupt mit dem Zeitgeist in Fühlung stand, in dem unmittelbaren Ringen um die Seelen auf. Damals ging es sozusagen mehr um die Religiosität als um die Religion. Die subjektiven Bedingungen der religiösen Praxis nahmen das Interesse der zeitgemäßen Theologie ganz in Anspruch." [80]) Die wissenschaftliche Theologie hat den Stoff zu liefern für die apologetische Auseinandersetzung mit der Philosophie der Zeit. „Die defensive Haltung zwang dazu, sich nach *der* Philosophie zu richten und auf sie einzugehen." [81]) Die Seelsorge forderte nun zuerst hinreichende Abdeckung gegen die naturistische Destruktion der Aufklärung. Gerade dies war besonders schwierig bei gewissen Gleichläufigkeiten zwischen der katholischen Lehre vom lumen naturale und dem Humanismus der Aufklärung.

---

[76]) Eschweiler a. a. O. S. 56.
[77]) Eschweiler a. a. O. S. 62.
[78]) Eschweiler a. a. O. S. 65.
[79]) Eschweiler a. a. O. S. 67.
[80]) Eschweiler a. a. O. S. 73.
[81]) Eschweiler a. a. O. S. 75.

Doch „die Aufdeckung des weltteilenden Unterschiedes zwischen der Praeambula-fidei-Lehre des heiligen Thomas und der rationalistischen „Naturreligion" war den praktischen theologischen Bedürfnissen der Zeit zu weit entlegen." [82]) Daher finden wir die Theologie jener Zeit in gewissem Sinne aufklärerisch getönt. „Die antinaturalistische Front der katholischen Theologie konnte im 18. Jahrhundert nicht geschlossen und gradlinig einfach sein. Die selbstherrliche Vernunft des Naturalismus und das lumen naturale im katholischen Dogma sind an und für sich durch einen Abgrund getrennt. Und dennoch war die antinaturalistische Theologie mit ihrem Gegenüber in der Tiefe verbunden." [83])

In Deutschland wurde die Schullehre von Leibniz-Wolff allmächtig. Ebenfalls die katholische Theologie trieb Theologie nach wolffischen Methoden. „Das Vernunftsystem der neuen Apologetik will nur die „Möglichkeit" der übernatürlichen Offenbarung beweisen, d. h. die kirchlich überlieferte Lehre soll aus reinen Vernunftprinzipien heraus als widerspruchsloser, klarer und innerlich begründeter Vernunftzusammenhang aufgezeigt werden. Nichts lag ferner, als den übernatürlichen Charakter des Offenbarungsglaubens zu leugnen. Aber auf der „Vernünftigkeit" des Glaubens lag der Ton." [84])

Zu Kettelers Zeit stand der Katholizismus in noch größeren Kämpfen um die Erhaltung des Glaubensgutes und des religiösen Lebensraumes, als es im 18. Jahrhundert jemals der Fall gewesen war. Die Statik der geistlichen Fürstentümer, eine Stütze auch für die innerkirchliche Religiosität, war durch die Säkularisation von 1803, die der politische Ausdruck dessen war, was im Geistigen schon längst vollzogen war, geschwunden, und der katholische Volksteil sah sich faktisch in einer religiösen Diaspora, in der eine Sammlung der vereinzelten oder der Gefahr der Isolierung ausgesetzten Gläubigen in „zeitgemäßen" kollektiven Gebilden notwendig war. Die Säkularisation von 1803 stellt nichts anderes dar, als eine politische Entsprechung zu der in der Aufklärung erfolgten Isolierung des Vernunftwesens Mensch von der Transzendenz. In dieser nach mehr als einem Menschenalter erfolgenden politischen Aktivierung der aufklärerischen Ideen können wir die Gesetzmäßigkeit des *Absinkevorganges* im geistigen Bereich wirksam sehen, eine Gesetzmäßigkeit, der zufolge nun auch die Durchdringung weiterer Volksteile, der Unterschichten, durch die Aufklärungsideologie Tatsache wird. Nachdem die Entfremdung der gebildeten Oberschichten von der Religion längst erfolgt war, verbreitete sich jetzt erst der aufklärerische Gedankenstrom über die kulturellen Unterschichten. Entsprechend zeigt sich an der seelsorglichen Antwort auf die „aufgeklärten" Massen der Gläubigen der Absinkevorgang: die theologischen Denkformen und -inhalte der antinaturalistischen wissenschaftlich-apologetischen Theologie aus dem Ende des 18. Jahrhunderts müssen jetzt in abgesunkener Form den Seelsorgern die Antworten auf das seelsorgliche Bedürfnis der im Strom der Aufklärung ringenden Gläubigen geben.

Dieser Zuspitzung der religiös-kirchlichen Lage durch die Säkularisation und durch die Aktualität der Aufklärungsideen in den Unterschich-

---

[82]) Eschweiler a. a. O. S. 73.
[83]) Eschweiler a. a. O. S. 78.
[84]) Eschweiler a. a. O. S. 84.

ten entspricht die Reaktion der katholischen Seelsorge, die zum Unterschied von der Theologie des 18. Jahrhunderts nun zu einer ausgesprochenen „kulturkämpferischen" Aktion für den *Augenblick* gezwungen ist. Die Theologie des 18. Jahrhunderts stand noch so sehr im Bildungsraum der ganzen Nation, daß sich für sie die Möglichkeit, in der philosophischen Sprache der Zeit ihre metaphysisch-theologische Wissenschaft zu treiben, noch als eine Selbstverständlichkeit verstand. In diesem gemeinsamen kulturellen Raum standen noch die namhaften Theologen des beginnenden 19. Jahrhunderts: Sailer, Deutinger, Möhler usw.; sie hatten Teil an der nationalen Kultur der Goethezeit und des deutschen Idealismus, ihre Arbeit stand noch lebendig in diesem gemeinsamen Raum, sie standen auch, soweit sie noch in den neuen kulturkämpferischen Katholizismus hineinragten, diesem skeptisch gegenüber.

> Die Haltung Johann Adam Möhlers resümiert Friedrich Fuchs[85]) folgendermaßen: „Ein Mann, der wie Johann Adam Möhler in seinem ganzen Wesen mit der Bildung der Nation verwachsen war, hat den streitbaren Ton der nun einsetzenden neuen Ära bei ihren Vorkämpfern Görres, Döllinger, Philipps nur schwer ertragen. Das Scharfmarkierte ihres Kirchentums, äußerte er einmal zu Beda Weber, sei gewiß auch seine Überzeugung, aber die Art des Vortrags, die Verlautbarung der inneren Welt und die Stellung zur Gegenwart, welche diese Männer charakterisiere, greife ihn oft an und bringe ihm schlaflose Nächte. Selber dem Tode nahe empfand Möhler den Geist der neuen Epoche des drohenden Ghetto als seiner Wesensart fremd."

Ketteler steht schon innerhalb des *Ghettos* mit der Frontstellung gegen die nichtkatholische Umwelt, gegen den „Zeitgeist".

> In „Arbeiterbewegung und Christentum" z. B. sagt er zu den Arbeitern auf der Liebfrauenheide: „Auf der einen Seite seid ihr treue Kinder der katholischen Kirche ... Auf der anderen Seite könnt ihr diesen Bewegungen (Arbeiterbewegung) nicht gleichgültig gegenüberstehen." [68])

Seine ganze Kraft gibt er aus in Seelsorge. Die Tagesfrage der seelsorglichen Behütung der seinem Hirtenamt Anvertrauten läßt ihm keine Zeit zu irgendwelcher wissenschaftlichen Frage an die Theologie. Doch muß man auch an seine Seelsorge die Frage stellen, wo sie ihren theologischen Ort hat. Mit der Feststellung, daß Ketteler reiner seelsorglicher Pragmatiker gewesen wäre, kann man sich nicht zufrieden geben und kann man seine Seelsorgspraxis auch gar nicht verstehen. Denn „die nicht selten vorkommende Illusion, als gäbe es eine rein praktische Theologie, die unabhängig von der systematischen Philosophie und Theologie aufgestellt werden könne, rührt daher, daß das unmittelbar im christlichen Tun enthaltende Erkennen und Glauben normalerweise kein reflexiv ausgebildetes theologisches Urteil ist. Das judicium-practico-practicum vollzieht sich tatsächlich meist in der Form einer intuitiven Unmittelbarkeit; die, wo sie

---

[85]) Fuchs a. a. O. S. 18.

[86]) Mumbauer a. a. O. S. 185.

nicht charismatisch bedingt ist, durch den objektiven Geist des katholischen Lebens ermöglicht ist." [87])

Eine Befragung Kettelers und seiner Schriften nach den *direkten* Einflüssen irgendeiner theologischen Schulrichtung würde zu keinem befriedigenden Ergebnis führen. Die befriedigende Antwort auf die Frage nach Kettelers theologischem *Ort* ist aber dann möglich, wenn man nach dem *geistigen Raum* fragt, in dem er steht.

> Günther Müller sagt über den Begriff des geistigen Raumes als über einen der Geisteswissenschaft unentbehrlichen Terminus: „Es genüge darauf hinzuweisen, daß sie auf den historisch wichtigen Sachverhalten der Gleichzeitigkeit und der Kapillarität literarischer Gegebenheiten beruht." (In seiner „Deutschen Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock", S. 3.)

Sinnvoll ist sodann eine Befragung der Kettelerschen Publizistik auf ihren theologischen Ort hin unter dem Gesichtspunkt der Antwort auf das seelsorgliche Bedürfnis der Gläubigen, für die nach dem oben (S. 58) angeführten Gesetz des Absinkens geistiger Gehalte aus der Oberschicht die Aufklärungsideologie Tatsache ist.

Kirchliche Frömmigkeit und kirchenpolitische Bereitschaft sind die zwei Formen katholischen Lebens, die das 19. Jahrhundert charakterisieren. Mit seiner ausgesprochen pastoralen Intention entspricht Ketteler durchaus diesen Forderungen. Entsprechend seiner willensmäßigen „Veranlagung", mit der er sein Studium beginnt, trifft er nun eine Auswahl aus dem theologischen Gedankengut, das an ihn herangetragen wird. Bewußt, mehr aber instinktiv. Die besondere theologische Wissenschaftlichkeit spricht ihn nicht an. Bezeichnend ist die Reaktion Kettelers auf den wissenschaftlichen Betrieb an der Universität München. Ein Brief vom 12. November 1841 an seine Schwester Sophie [88]) ist das Musterbeispiel für seine Reaktion auf diese theologische Wissenschaft. Man sehe besonders auf die „nichts-sagenden" Epitheta dieses Briefes in bezug auf das eigentlich ihn an der Theologie Interessierende. „Meine Kollegien sind interessant (!), meine Lehrer vortrefflich (!), und der Geist, mit dem jetzt diese Wissenschaften vorgetragen werden, ist der Geist der Frömmigkeit (!). Eine tüchtig benutzte Kniebank ist mir bei einem Professor, namentlich der Dogmatik, von größerem Werth als einige Folianten mehr im Kopf."

Diesen Professor, dessen Frömmigkeit auf ihn einen tieferen Eindruck macht als seine Wissenschaft, findet er in Windischmann. Dieser Professor, „dem die Praxis, die Seelsorge über seine Wissenschaft ging, war Kettelers Beichtvater und Seelsorger". [89]) Windischmann, der Seelsorger und Praktiker, ist es auch, dem Ketteler die Direktion über sein Studium überläßt. So veranlaßt dieser ihn, die Dogmatik von Perrone zu studieren, über den J. Bellamy in seiner „Théologie catholique au XIXe

---

[87]) Eschweiler, Johann Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in der Festschrift für Karl Muth: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, München 1927, S. 269.

[88]) Raich a. a. O. S. 107.

[89]) Vigener a. a. O. S. 47, vgl. auch Brief an Sophie, Raich a. a. O. S. 127ff.

siècle“ [90]) folgendes Urteil abgibt, mit dem er zugleich die theologische Situation der Zeit charakterisiert. „Par leur précision, leur clarté et leur vigeur polémique, les Praelectiones de Perrone conquirent tous les suffrages, et elles sont restées longtemps l'oeuvre classique par excellence dans toute l'Europe... Le P. Perrone comprit les exigences théologiques de la mentalité ambiante, et chercha plutôt en y donnant satisfaction, à faire oeuvre de vulgarisation et d'opportunité qu'oeuvre purement scientifique. C'est le charactère général de tous ses souffrages... L'élément polémique est toujour au premier plan, et la controverse prime l'exposé dogmatique proprement dit, qui est un peu maigre. Mais quelle sûreté et quelle érudition dans la polémique.... C'est à lui, qu'on doit l'introduction dans la théologie classique de ce traîté relativement nouveau qui a pour objet les rapports de la foi avec la raison.“

Das Charakteristische des Katholizismus, von dem Ketteler geprägt wird und den er dann mitprägt, ist eine spezifische *Introvertiertheit* des kirchlichen Lebens und der theologischen Überlegung. Ein großer Teil der Energie wird in Apologetik aufgewandt, die, nach draußen gesprochen, aber doch nur defensiven Zweck hat. Es ist das die Lebenshaltung der „belagerten Festung“. Der Erfolg des apologetischen Kampfes geht nach innen zurück und steigert die innerkirchliche Frömmigkeit. Eine hervorragende Charakteristik dieser Eigentümlichkeit des Katholizismus im 19. Jahrhundert gibt J.-V. Bainvel, der Herausgeber der oben zitierten Historie von Bellamy, der mit den zutreffenden Sätzen im folgenden zitiert wird. „Les grands traveaux seront donc les traveaux d'apologétique ou de controverse. On essaiera moins de creuser la vérité catholique en elle-méme et pour elle-mème que d'en établir les fondements et de la montrer belle, bienfaisante, nécessaire; que de l'adapter et de la défendre... L'apologétique tient la première place. En face de l'attaque venant de toutes parts, et variée à l'infini, la vérité chrétienne s'est défendue de toutes les facons: par la science, par la philosophie, par le sentiment; dans la chaire, dans les livres, dans les revues et jusque dans les journaux... La controverse est la soeur inséparable de l'apologétique. Et d'ailleurs elle est une des formes de la vie intellectuelle, comme la lutte est une des formes d'action: *penser contre* quelqu'un est pour plusieurs la seule manière de penser.“ [91])

Bainvel trifft mit seinen Ausführungen in einem hervorragenden Maße den publizistischen Ton auch der theologischen Wissenschaft seiner Zeit. So liefert Bainvel ein Schlagwort zur Beurteilung der Kettelerschen Publizistik, das die Seinsform weiter Bereiche seines Schreibens und Sagens bis in die formalen Einzelheiten erklärt. Es ist das Charakteristicum des *penser contre*, das vor allem bei der Bestimmung der stilistischen Eigentümlichkeiten eine wertvolle Ordnungsmöglichkeit gibt.

Unter diesen Voraussetzungen des geistigen Raumes und der Reaktion der Kettelerschen seelsorglichen Theologie vollzieht sich nun in Kettelers Praxis das „judicium practicopracticum... tatsächlich... in der Form einer intuitiven Unmittelbarkeit“, unreflektiert, ermöglicht, wie Eschweiler [92]) sagt, „durch den objektiven Geist des katholischen Lebens“.

---

[90]) Bellamy, deuxième édition Paris 1904, p. 43/44.

[91]) Bainvel, Le dogme et la pensée catholique au XIXe siècle. Introduction zu Bellamy, pp. XXV, XXVI, XXX.

[92]) Eschweiler, Sailer a. a. O. S. 296.

Der Umfang der Kettelerschen Theologie ist bestimmt durch den Antwortcharakter seiner seelsorglichen Leistung auf das Bedürfnis der Massen, für welche die Aufklärungsgedanken in abgesunkener Form aktuell geworden sind. Das gibt der Theologie Kettelers einen relativ immanentistischen Charakter. Das Blickinteresse liegt im Diesseits, der Himmel und der Raum „unter der Erde" stehen außerhalb des seelsorglichen Blickfeldes, auf das immer wieder hingesehen wird. In dieser praktischen Beschränkung auf das „Natürliche" beruht die hervorragende Betonung des Hirtenamtes, das in der Einwirkung auf die Einsicht und den guten Willen seiner Seelsorgsobjekte aktiviert wird. In diesem Vertrauen auf die Wirkkraft des Wortes und der Idee beruht die Priorität der Predigt und der zeitgemäßen Entsprechung der Predigt: der Publizistik. Aus dieser Betonung der „natürlichen" Beeinflussung ergibt sich die verhältnismäßige Unterbetonung der übernatürlichen „Seelsorgsmittel", der Sakramente. Die stete Anrede an die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und die stete Einrede auf seine Willenskräfte liegt durchaus in der Richtung des Anthropozentrismus der Aufklärung.

\+ \+ \+

Wenn von katholischer Aufklärung überhaupt gesprochen werden kann, so ist immer vorausgesetzt, daß der Katholizismus die wesentliche These der Aufklärung nicht setzt, nämlich die Absolutsetzung des natürlichen Menschen und die restlose Isolierung von Gott. Katholische „Aufklärung" bedeutet im wesentlichen die in einer typisch aufklärerischen Weise betonte *Herausstellung des natürlichen Menschen* und die wesentliche Mitwirkung seines Willens mit den Gnadenmitteln Gottes, wodurch die sittliche Tat zustandekommt. Dieses Zurücktreten des Übernatürlichen ist nun durchaus nicht immer das Ergebnis einer theoretisch-wissenschaftlichen Überlegung, sondern viel eher und viel häufiger die Folge einer seelsorglichen Praxis, die auf dieser Voraussetzung der moralischen Fähigkeit des Menschen beruht und diese zum bevorzugten Objekt der Pastoral macht.

Auf dieser Voraussetzung der moralischen Veranlagung des Menschen beruht nun auch die pastorale Publizistik Bischof Kettelers. Das *Zutrauen,* das er zur sittlichen Menschennatur hat, ermöglicht überhaupt erst seine Seelsorge. Die Art dieses Zutrauens ist begründet in der *Anthropologie,* die seinen Schriften zugrundeliegt. Diese Grundauffassungen vom Menschen sind im folgenden kurz zu skizzieren:

Voraussetzung seiner Anthropologie ist die Lehre von der Erschaffung des Menschen und seiner göttlichen Ebenbildlichkeit und der darauf folgenden Schwächung des natürlichen Menschen durch die Erbsünde. Jetzt, schon an dieser Stelle beginnt die pastorale Zweckmäßigkeit seiner Anthropologie. Der Mensch ist nämlich seiner Ansicht nach in einen Dualismus von Vernunft und blinden Leidenschaften aufgespalten. Nur der vernünftige Teil des Menschen wird mit der Auszeichnung, die in der Gottebenbildlichkeit liegt, ausgestattet. Der Körper ist der Träger der bösen Leidenschaften, der tierische Teil des Menschen. Er ist nur „der Begleiter durchs irdische Leben, gewissermaßen unser persönlicher Tage-

löhner". [93]) „Doch wichtiger als der Körper ist die Seele, nicht nur als Gottes Ebenbild, und ihrer ewigen Bestimmung wegen, sondern auch in Bezug auf den Wohlstand." [94])

Ketteler berücksichtigt in dieser pastoralen Hilfskonstruktion offenbar nicht, daß zum Begriff des Menschen nicht nur die Seele gehört, sondern daß der Mensch als Mensch erst in seiner Eigenart als leiblich-geistiges Wesen existiert und als solches die Ebenbildlichkeit Gottes besitzt und unter seinem Gnadeneinfluß steht. Er vergißt aus seiner pastoralen Voraussetzung des Dualismus, daß die katholische Kirche an eine letztendliche „Auferstehung des Fleisches" analog der Auferstehung Christi glaubt und an eine Verklärung des ganzen Menschen, des Leib-Geistwesens. Er vergißt, daß das Gnadenleben der Kirche in Hinsicht auf die Leib-Geistigkeit an die Sichtbarkeit der Sakramente gebunden ist.

Die Gottebenbildlichkeit beruht sodann darin, daß der Mensch kraft der natürlichen Vernunft fähig ist, das göttliche Sittengesetz zu erkennen. „Gott hat das Sittengesetz nicht nur auf zwei steinerne Tafeln, sondern auch in das Menschenherz unvertilgbar eingegraben, so daß wir nur in uns zu blicken brauchen, um den Wert und die Schönheit der Tugend zu erkennen." [95]) Unter der Wirkung der Erbsünde hat der Mensch „aber noch ein anderes Gesetz in sich, das ohne den Beistand Gottes stärker ist als jenes". [96]) Er resümiert noch einmal: „Wir alle fühlen dem inneren Menschen nach die Freude am Guten, an der Tugend. Wir alle haben auch in uns den Widerspruch des Bösen und der Leidenschaften. In diesem Kampf siegt nur dann das Gute über das Böse, die Tugend über das Laster, der Geist über das Fleisch (als Synonyme sind die jedesmal ersten und die jedesmal zweiten Glieder dieser Reihen zu verstehen), wenn wir mit Christus innig (!) verbunden sind, wenn er uns mit seiner Gnade stärkt." [97]) In diesem Satz ist zu betonen der prinzipielle Dualismus, in den Ketteler den Menschen hineinstellt, die Dialektik von „Geist und Fleisch", die saubere Scheidung des „inneren Menschen" von dem Träger der Leidenschaft, dem Körperlichen, dem Tierischen. („Im anderen Falle handelt der Mensch unvernünftig, ähnlich wie die Tiere, weil nicht die Vernunft, sondern die blinden Triebe seine Handlungsweise bestimmen." [98]) Die Schärfe der Trennung beruht einmal in der „dialektischen" Veranlagung Kettelers, dann aber ermöglicht sie ihm den energischen pastoralen Einsatz.

Das Zweite nämlich in dem oben zitierten Satz ist das Auftauchen eines für Ketteler ungemein wichtigen Wortes: *innig*. Die beiden Sätze: „wenn wir mit Christus innig verbunden sind, wenn er uns mit seiner Gnade stärkt", sind in dieser Formulierung koordiniert zu fassen, nicht etwa als zweimalige Formulierung desselben Gedankens, sondern als der Ausdruck jener theologischen Grundhaltung, die eine Konsequenz des neuzeitlichen Anthropozentrismus ist und ihre konzise Fixierung in der moli-

---

[93]) Mumbauer a. a. O. III, 227.
[94]) Mumbauer a. a. O. III, 229.
[95]) Mumbauer a. a. O. III, 238/239.
[96]) Mumbauer a. a. O. III, 238/239.
[97]) Mumbauer a. a. O. III, 238/239.
[98]) Mumbauer a. a. O. III. 239.

nistischen Theologie gefunden hat: „Für die molinistische Schule bedeutete das freie Vernunftwesen Mensch geradezu ein Letztes, das dem Du des Gnadengottes als ein selbständiges Ich korrespondierte ..." [99]) „Der neuzeitliche Christ fühlt aber sein vernünftiges und freies Ichselbst ... als eine entscheidende Instanz zu der übernatürlichen Wirklichkeit der Gnade." [100])

Jetzt ist ein Dualismus zwischen Natur und Übernatur da, wo an Stelle des „naturhaften Hingeordnetseins" [101]) des Menschen auf Gott, jetzt der Mensch Gott *gegenüber*steht. (Der Mensch ist nicht mehr *in Gott*, sondern Gott gegenüber.) In das Verhältnis des vorrenaissancehaften Menschen des Auf-Gott-Gerichtet-Seins keilt jetzt der neuzeitliche Mensch eine neutrale Zone der Skepsis, einen Raum, der ihm notwendig ist zur Urteilsfindung, die ihn zur Gnade zustimmen läßt. In diesem Raum steht aber die Möglichkeit, die Gnade abzulehnen. Die Distanz des „Erlebnisses" steht zwischen Mensch und Gott. Zur Erfüllung der Daseinsaufgabe des Menschen muß dieser Zwischenraum überbrückt werden durch eine „innige" Verbundenheit von göttlichem Gnadenwirken und menschlicher Mitarbeit. Diese Verbundenheit muß von dem geschaffen werden, der die Distanz geschaffen hat, vom Menschen. Ihm ist es überlassen und übertragen, mit Christus und seiner Gnade „innig" verbunden zu sein. Nicht die besondere Gefühlsqualität, die wir mit dem Wort innig zumeist verbinden, ist hier zuerst gemeint. Es ist primär die in den Menschen gelegte Fähigkeit und Aufgabe, die Distanz, die seine Reflexion über die Gnadenwirkung in ihm selbst und die Hochschätzung einer autonomen Vernunft geschaffen hat, durch einen *Akt des Willens* wieder aufzuheben zu einem *innigen* Zusammensein mit der Gnade Gottes.

In der Betonung der Fähigkeit des Menschen zu dem voluntativen Akt der Innigkeit ist konsequenterweise verbunden eine Unterbetonung und eine zu geringe Würdigung des Zustandes der *habituellen Gnade*, die doch ein *Sein in Gott* bedeutet, eine tatsächliche, zuständliche Anteilhabe am corpus Christi mysticum. Entsprechend der Überbetonung der *gratia auxiliaris*, die mit der moralischen Fähigkeit des Menschen korrespondiert, geht die Unterbetonung der Sakramente als Heiligungsmittel, die auf die *Zuständlichkeit* des corpus Christi mysticum hinweisen, die ein Ausdruck sind des Lebens in der Gemeinschaft der Heiligen. (vgl. auch oben S. 41.)

Die Leistung der Innigkeit vollbringen die zwei humanen Kräfte: die Vernünftigkeit und der Wille. Auf diese beiden menschlichen Fähigkeiten zielt die Pastoral Kettelers. Vernunft und Wille sind eng miteinander verkoppelt. Die Vernunft findet ihre Entsprechung nicht im Denken, sondern im Handeln. „Die wahre Vernünftigkeit des Menschen besteht deshalb nicht so sehr im Wissen, als im Handeln ...." [102]) Durch diese Verkoppelung stellt Ketteler den vernünftigen Teil des Menschen in eine schwierige Gelegenheit der Bewährung. Indem er die Vernunft mit der Tat verbindet, reißt er sie aus ihrer relativen Statik, in der sie steht

[99]) Eschweiler a. a. O. (Zwei Wege). S. 39.
[100]) Eschweiler a. a. O. S. 48.
[101]) Eschweiler a. a. O. S. 9.
[102]) Mumbauer a. a. O. III. 240.

durch ihre Gottebenbildlichkeit, in eine problematische Dynamik. Diese stete Gefährdung der Gottebenbildlichkeit der Vernunft bedarf einer steten volutativen Aktion, auf die in einer ebenso steten seelsorglichen Agitation eingewirkt werden muß. Ziel des Menschen ist die Bezwingung der Triebe, des tierischen Teiles des Menschen unter die Vernunft. Sünde ist eigentlich nur möglich als mehr oder weniger große Sünde der „bösen Leidenschaften", besonders des Sexus, in der für Ketteler die Boshaftigkeit des Menschen kulminiert. (Die spezifisch humane Sünde der superbia, die Sünde der sich verabsolutierenden Vernunft, ist für Ketteler kein Problem. Sie tritt nicht ins Blickfeld. Die Unfähigkeit des eigentlichen geistigen Menschen, zu sündigen, ist so fraglos, die Gottebenbildlichkeit der Vernunft so gesichert, daß hier eigentlich am klarsten der spezifisch aufklärerische Charakter zu Tage tritt. Der spezifisch aufklärerische Charakter, der sich in der Überzeugung dokumentiert von der Größe und Infallibilität der Vernunft, so daß sich das stehende Wort Kettelers, wenn er von Sünde redet, einfindet: „Gegen die Vernunft und gegen Gott". In dem dualistisch aufgespaltenen Wesen sündigt gewissermaßen die eine Hälfte des Menschen gegen die andere, der tierische Teil in ihm gegen den, der Gottes Ebenbild ist.

Hier ist die spezifisch aufklärerische Wertschätzung der humana natura, die sich verkörpert in Rationabilität, in der Vernünftigkeit. Diese Anschauung stellt zwischen Gott, Mensch, Naturgesetz, Offenbarung und Kirche eine ganz besondere Beziehung her. Gott hat mit der Ebenbildlichkeit dem Menschen die Einsicht des Geistes in die Gesetzlichkeit des Seins gegeben und ihn in harmonischen Einklang gebracht mit dieser Gesetzlichkeit, in harmonischen Einklang mit dem Willen Gottes. Durch die Erbsünde ist die Erkenntnis des Naturgesetzes verdunkelt, so daß Gott sich „genötigt" sah, dem Menschen die Bestätigung des Naturgesetzes durch das positiv geoffenbarte Gesetz zu geben. Nun tritt bei Ketteler nicht so sehr die Verdunkelung des Verstandes als schmerzlichste Folge der Erbsünde in den betonten Vordergrund, sondern die Verderbnis der untergeistigen Kräfte, des emotionalen Bereichs, in das auch der Wille gehört. Dem Verstand und der Vernünftigkeit bleibt die Möglichkeit, das Naturgesetz zu erkennen. Die mißliche Lage, in die die Erbsünde den Menschen gebracht hat, liegt in der Unfähigkeit des Menschen, das als „vernünftig" Erkannte in die Tat umzusetzen. Zwar dynamisiert er die Vernunft auf der einen Seite und sieht ihre höchste Möglichkeit im „Funktionieren". Das Wesentliche jedoch ist, daß er sie in anderem Zusammenhange und häufiger so absolut setzt, daß in dem stehenden Begriffspaar: Vernunft und Gott, Vernunft und Glaube, vernünftige christliche Überlegung, Vernunft und Religion, Vernunft und Sittlichkeit dieser Funktionalismus Vernunft—Trieb wieder gelöst wird und die Vernunft in der Koppelung und Koordination zu der Statik der Begriffsinhalte: Gott, Religion, Glaube, Christentum, Sittlichkeit einen Quasi-absolutheitscharakter bekommt, so daß die aufklärerische Ansicht von dem Instanzcharakter der Vernunft offenliegt.

In der Schrift „Religion und Volkswohlfahrt" z. B. finden sich an Ausdruckspaaren, die Vernunft, Gott und Gleichmeinendes aussagen, folgendes: Vernunft und Glaube (als Quelle des Gesetzes, III, 218 2mal) 219: Vernunft und blinde Neigungen und Leidenschaften, ver-

nünftig-sittlich, 220: Vernunft und Religion, 221 dasselbe, 223: Glaube und Vernunft, 231: gegen Vernunft und gegen Gott sündigen, 223: Glaube und Vernunft, 239: natürliches und übernatürliches Sittengesetz, 233: vernünftige christliche Überlegung, 216: Religion und Sitte usw.

* * *

Welche Rolle kommt nun der *Kirche* zu, wenn die Vernunft des Menschen in einem Zustand der Mäßigung der Leidenschaften an und für sich genügt, das Gesetz zu erkennen, und von ihr die Leistung der „Innigkeit" verlangt wird?

Daß bei Ketteler der Aspekt des Seinsmäßigen der Kirche, ihr korporativer Charakter mit der hierarchischen Ordnung, der Gemeinschaft der Heiligen bei der vorzüglichen Betonung des moralischen Problems. das im „vernünftigen und sittlichen Leben" liegt, vor diesem moralischen Aspekt der Kirche zurücktritt, ist einleuchtend.

Am sichtbarsten für den Kulturkampfkatholizismus des 19. Jahrhunderts wird die Kirche dann, wenn sie von außen her angegriffen wird. Im Angegriffensein ist das Bewußtsein der Einheit der Kirche am deutlichsten.

Die Kirche ist für die Seelsorge und Praxis Kettelers die Stelle, die von dem Gesetz Christi zeugt, die das positiv von Gott geoffenbarte Sittengesetz durch die Jahrhunderte hin bewahrt und tradiert, sie ist vor allem *Berufungsinstanz,* an die sich die von den „blinden Leidenschaften" in Verwirrung gebrachte vernünftige Moral um Entscheidung wenden kann.

Wenn Ketteler in seiner Publizistik die Kirche meint, so besagt er nicht ihre Eigenschaft als corpus Christi mysticum, nicht ihren korporativen Charakter, nicht die Zusammenfassung der mit der gratia habitualis ausgestatteten lebendigen Glieder des corpus Christi, sondern er meint in ihr die *Summe* derer, die sich moralisch nach dem Gesetz der Natur und Gottes betätigen, die das Gesetz der Kirche als die Fortsetzung des von Gott geoffenbarten Gesetzes anerkennen und als Instanz anrufen. Kirche ist sodann der Ort, von dem die Seelsorge ausgeht.

In folgenden Sätzen ist die Moralisierung der Kirche offensichtlich: „Die Kirche ist die feste Stütze der Familie" III, 235, „nur dort ist die Ehe eine feste Grundlage für die Familie, wo sie innig mit der Kirche verbunden ist" (III, 239). Die Bindung der Ehe an die Kirche bedeutet hier nicht die *ontische* Bindung des Sakramentes, die eine Einreihung in einen bestimmten gradus der Gnadenordnung bedeuten würde, sondern die willentliche Bindung der Eheleute, also zweier moralischer Individuen, an die moralische Instanz und die seelsorgliche Anstalt der Kirche.

Der aufklärerische Anthroprozentrismus bedingte eine Isolierung der einzelverantwortlichen Individuen aus dem umfassenden Raum der Kirche. Die Kirche ist nur noch der Ort, an dem die isolierten moralischen Individuen sich zusammenfinden, an dem sie seelsorglich zusamemngefaßt werden. Ähnlich wie die Kirche wird die *Religion* moralisiert. Die Verwandtschaft mit dem „anthroprozentrischen Grundmotiv der Auf-

klärung",[103]) wie es Kant formuliert in seinem Satz: „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote", liegt hier offen zu Tage. Religion ist bei Ketteler die *Tugend der Religion*, eine „sittliche Haltung gegenüber Gott als dem Urheber und Garanten der sittlichen Ordnung".[104])

Der gemeinsame moralische Charakter der Kirche, der Religion, der Sittlichkeit bedingt eine ausgedehnte Synonymik. Nicht expressis verbis fixiert natürlich, wohl aber ergibt sich in der Praxis des Schreibens, vor allem aber des Hörens der Eindruck einer möglichen Vertauschbarkeit dieser drei Termini, die als synonym stehen können für Sittengesetz, Norm, sittliche Haltung usw.

216: Religion und Sittlichkeit, 187: ohne Religion und ohne Gewissen, 189: gewissenloser, gottloser, religionsloser Mensch, 190: Sittlichkeit und Religion, 192: Religion und Sittlichkeit, 193: Sittlichkeit und Religion, 194: Religion und Sitte, 195: sittliche und religiöse Seiten des Menschenlebens, 196: Sittlichkeit und Religiosität (!), 206: Religion und Sittlichkeit usw. S. 210, 212. (Seitenzahlen sämtlich Mumbauer Band III.)

Die Überbewertung der Vernunft muß aus pädagogischen Gründen an einem bestimmten Punkt wieder eingeschränkt werden. Die Vernunft ist die nächste Instanz, die vor einer beabsichtigten Handlung befragt wird. Es stellt sich dann heraus, daß bei nachfolgender Befragung der Instanz der „Religion" (oder der Kirche, oder der Sittlichkeit, die in diesem Falle synonym sind) die Vernunft das Richtige getroffen hat. Formelhaft wird an einer solchen Stelle gesagt, daß „auch die Religion" die Forderung der natürlichen Sittlichkeit unterstützt.

Z. B. 202: Die Religion kann nur unterstützen, 205: auch die Religion fordert, daß . . ., 196: die Religion unterstützt, 208: überall . . . innigster Zusammenhang der Religion mit dem Wohl und Wehe und den Forderungen des Arbeiterstandes, 210: überall . . . die Forderungen des Arbeiterstandes . . . in der Religion und Sittlichkeit ihre wahre Stütze . . . usw.

Bei dieser Betonung der Vernunft als der primären, erstbefragten sittlichen Instanz und Kontrollstation könnte es leicht möglich sein, daß sich die Vernunft nur auf diese Instanz verließe und die zweite Instanz der Religion und der Kirche nicht berücksichtigte. Es wird dieser Gefahr begegnet durch die pastorale These der radikal schlechten Menschennatur, „wenn sie nicht innig mit der Kirche verbunden ist". Diese Betonung finden wir immer wieder.

Z. B. 189: Ohne Religion verfallen wir alle dem Egoismus, mögen wir reich oder arm, Kapitalisten oder Arbeiter sein, und beuten unsere Nebenmenschen aus, sobald wir die Macht dazu haben. Das Gleiche S. 188 und 189. 195: Die Geldmacht ohne Religion ist vom Bösen. Ebenso auch die Arbeitermacht ohne Religion. 199: . . . daß ohne Religion selbst die Ruhetage nur dazu dienen, den Arbeiter und die Arbeiterfamilien an Gesundheit und Wohlstand zu ruinieren,

---

[103]) Eschweiler, Zwei Wege, S. 63.

[104]) Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche. Augsburg 1931, S. 33.

204: Der Wohlstand hängt noch mehr von der Sittlichkeit als von der Religion ab. 205: ebenso gewiß ist, daß sie (die Arbeiterfrage) nur in und mit der Religion gelöst werden kann. usw.

Wie diese innige Verbundenheit mit der Kirche nun eigentlich wirkt, wie sie den Erfolg garantiert und warum, das führt Ketteler nicht im einzelnen Falle aus.

Wie scharf ein zünftiger Theologe mit dieser Art Apologetik kritisch umgeht, sehen wir bei Bainvel.[105]) „La mode fut un temps aux apologies scientifiques: la part de la théologie y est minime; plut à Dieu, que celle de la science y fut toujours assez grande! Elle est depuis quelques années aux apologies morales, et divers essais se sont multipliés de nos jours où l'on montre le christianisme expliquant seul l'énigme de la vie, seul répondant aux conditions biologiques, seul résolvant les formidables problèmes de la question sociale. Tout cela peut être excellent, tout cela peut approcher les âmes de la religion ... pourvu seulement, qu'on ne veuille pas y voir la seule démonstration valable, ni mème strictement une démonstration directe."

9. Der Sinn der seelsorglichen Publizistik Kettelers.

Wenn solche Schriften geschrieben wurden, die behaupteten, daß das Christentum allein fähig sei, die soziale Frage zu lösen; wenn Ketteler schrieb und seinen Lebenszweck darin sah, dieses seinen Gläubigen immer wieder vorzuhalten, dann hatte er dabei in erster Linie keine Interessen an der Ausgestaltung der sozialen Wirklichkeit des wirtschaftspolitischen Problems seiner selbst wegen, denn Politik und die soziale Frage sind „die niederen menschlichen Gebiete".[106]) Wenn er die alleinige Befähigung der Religion zur Lösung der sozialen Frage betonte, so erreichte er damit zuerst, was Bainvel meint, wenn er sagt: Tout cela peut approcher les âmes de la religion . . . Ketteler stand vor einer ideologischen Gemeinde, d. h. vor Menschen, die auf denselben Glaubensgrundlagen stehen, die es für Ketteler gilt, in diesem Glauben zu erhalten und mit der Religion in noch innigeren Konnex zu bringen. Er erwirkt durch diese stete agitatio eine Hochspannung des moralischen Willens und eine Art von kirchlichem Corpsgeist. Was Ketteler erstrebt mit seiner Betonung der „conformité de la religion avec la foi", das ist nichts anderes als der Versuch des Beweises der *Zeitgemäßheit* der Religion. Die Religion widerspricht nicht der Vernunft, der Rationabilität, nach der die Menschen das Leben einrichten. Er ist geradezu ängstlich besorgt, diese Zeitgemäßheit immer wieder an den Anfang einer jeden Schrift zu setzen. Den schlagkräftigsten Beweis kann Religion und Kirche liefern an der sozialen Frage, „ce formidable problème" der Zeit. Der Ton der Behauptung steigert sich bis zur Feierlichkeit des Bekenntnisses.

* * *

Diese Beteuerungen bilden das Leitmotiv, das sich durch alle Schriften und Reden Kettelers zieht. Beteuerungen! Der Wert und die *Beweis-*

[105]) Bainvel a. a. O. S. 30.
[106]) Mumbauer a. a. O. III, 93.

kraft dieser Beteuerungen ist abhängig von den Zuhörern. Es kommt nämlich alles darauf an, ob dieses „Zuhören" wirklich die Einstellung der Empfänger seiner Publizistik ist. Beweiskräftig und glaubhaft ist das Wort des Bischofs nur im gleichen ideologischen Raum, d. h. in der Gemeinschaft der Gläubigen. Ketteler betont das an einer Stelle sehr ausdrücklich. Er kennt die Begrenzung seiner publizistischen Reichweite als die einer seelsorglichen, d. h. auf die, die in ihm Autorität und Instanz sehen. Was er in seiner Schrift „Christentum und Sozialdemokratie" [107]) über diese Reichweite sagt, gilt für alle seine Schriften. „Ich bitte aber, nie zu vergessen, daß ich mich bei meiner Untersuchung nur an gläubige Christen wende. Nur für sie, nicht für die Namenskatholiken und Ungläubigen schreibe ich diese Zeilen. Wer nicht mehr den festen Boden der Kirche unter den Füßen hat, ist unbelehrbar und wird zu seinem Verderben von den Tagesmeinungen sein Leben lang hin und her getrieben, ein unglückliches Opfer jeder Versuchung."

Das bezeichnet auch den Wert seiner Apologetik, ja, den Wert von Apologetik überhaupt. Verteidigung des Glaubens ist natürlich eine Unmöglichkeit gegenüber solchen, die die Beweiskraft der Glaubensargumente nicht anerkennen. Der ganze großartig aufgebaute Apparat, der aus der Begegnung mit draußen besteht, wirkt tatsächlich nur nach innen. Es ist nicht etwa die Gewinnung eines neuen Raumes, es ist nicht die missionarische Tätigkeit, sondern die Verteidigung des einmal gewonnenen Raumes, seine Befestigung, die Verteidigung der Festung, die Apologia. Nicht missionarische Tätigkeit, sondern Pastoral. Auch hier muß noch einmal hingewiesen werden auf die dadurch bedingte Fassung seiner Schriften. Die Dinge und Probleme, die zur Diskussion stehen, sind *draußen*. Das in der Festung belagerte Christentum ist gewissermaßen ein rein „religiöses" Christentum. Es wird nicht mehr naiv gelebt aus einem christlichen Habitus, wo Christ und Mensch eine Einheit sind: der menschliche Teil des Christen sieht sich vielmehr einem christlichen gegenüber, und er stellt an diesen christlichen Teil die Frage, wie sich der menschliche Teil in diesem Falle zu verhalten habe. Daher die Formulierungen der Überschriften: Christentum *und* Arbeiterfrage, Christentum und Sozialdemokratie, Religion und Volkswohlfahrt usw. Ein eindeutiger forensischer Charakter, das Distanzverhältnis des neuzeitlichen Christen, der den Raum zur Urteilsfindung benötigt, ist ausdrücklich. Von der Seelsorge wird die zur Diskussion stehende Frage „in Beziehung zur Religion gebracht".[108]) Nur, daß der Christ des 19. Jahrhunderts sich den neutralen Raum derartig hat vergrößern lassen, daß ein universaler Liberalismus zeitgemäß ist, so daß es recht schwer hält für die Seelsorge, das Christentum und die jetzt profanen oder weltlichen Dinge „innig" zusammenzubringen.

Der Weg der Kettelerschen Beweisführung geht vom dialektisch überspitzten Gegenteil aus und stellt dann Widersprüche fest, die unlösbar sind, und: „die Erklärung dieser scheinbaren Widersprüche finden wir nur in der Offenbarung und im Glauben".[109])

---

[107]) Mumbauer a. a. O. S. 169.
[108]) Mumbauer a. a. O. III, 185.
[109]) Mumbauer a. a. O. III, 37.

Alles, was nicht „mit dem Christentum übereinstimmt", was nicht im „innigen Zusammenhange mit Religion und Sittlichkeit" bleibt, ist zu restlosem Mißerfolg verdammt. Diesem Nachweis gilt ein großer Raum seines Schrifttums überhaupt. Welcher Art diese Übereinstimmung" mit dem Christentum ist, wird angedeutet in seiner Schrift „Arbeiterbewegung und Religion". Dort sagt er:[110]) „So berechtigt daher das Bestreben der deutschen Arbeiter ist, den Arbeiterstand zu organisieren, so werden erst dann Erfolge eintreten, wenn die Führer des Arbeiterstandes ihrem Hasse gegen das Christentum entsagen und wenigstens eine achtungsvolle, wohlwollende Stellung zur Religion und zur Kirche einnehmen." Wohlwollende Neutralität genügt Ketteler schon — wenn wir von hier aus noch einmal auf die Art und Weise der sozialen Betätigung der Christen hinsehen, so wird klar, daß in der formalen Übereinstimmung mit der von der Kirche dargebotenen Gesetzlichkeit und garantierten Sittlichkeit die Erfolgschance gegeben ist. Nicht aber erfolgt die soziale Betätigung des Christen aus der durch die habituelle Gnade gesteigerten Natur des Menschen.

Um noch einige Beispiele herauszuheben:

„Ohne ihn (Christus) vermögen alle Humanitätsbestrebungen seiner (des Arbeiterstandes) sogenannten Freunde nicht zu verhüten, daß dieser Stand wieder in die Verhältnisse des alten Heidentums zurücksinke." [111]) „ . . . alle Humanitätsbestrebungen der Welt zusammengenommen (haben) noch nicht einem Menschen die Liebeskraft zu einer solchen Lebensweise (eingeflößt), (haben) nicht einen barmherzigen Bruder, nicht eine barmherzige Schwester hervorgerufen . . ." [112]) „Ich behaupte deshalb, daß alle diese Maßregeln der liberalen Partei, weit entfernt, den Wohlstand und das Gedeihen des Arbeiterstandes zu heben, ihn vielmehr mit dem größten Verderben bedrohen." [113]) „Mögen im einzelnen die Absichten vieler Mitglieder dieser Parteien noch so wohlwollend sein, und mag auch hie und da ihr Wirken die Lage der Arbeiter vorübergehend und in beschränktem Umfange verbessern, so sind doch alle ihr Vorschläge nicht entfernt imstande, die Gesamtlage des Arbeiterstandes vor einem immer größeren Ruin zu bewahren, geschweige sie zu verbessern." [114]) Diesen wenigen, aus der Masse der gleichlautenden Beteuerungen herausgehobenen Stellen setzt er positiv gegenüber die grandiose Leistungsfähigkeit des Menschen, wenn er nur „mit Religion und Kirche innig verbunden ist", wie die Formel lautet. „Der wahre Sinn und die höchste Bedeutung der Arbeit gehört ausschließlich der Kirche an und nicht dem menschenfreundlichen Liberalismus." [115])

Die Hauptbeweislast für die universale Befähigung der Kirche, oder dessen, der mit der Kirche innig verbunden ist, trägt die Vergangenheit: „Das Christentum hat mit seinem schöpferischen Geiste, seit es in dem Sohne Gottes vom Himmel herabgekommen ist, alle großen Fragen gelöst; auch jene, soweit es auf Erden möglich ist, die mit der Not und

---

[110]) Mumbauer a. a. O. III, 189.
[111]) Mumbauer a. a. O. III, 3.
[112]) Mumbauer a. a. O. III, 12.
[113]) Mumbauer a. a. O. III, 53.
[114]) Mumbauer a. a. O. III, 87.
[115]) Mumbauer a. a. O. III, 34.

der Ernährung der Menschen zusammenhängen." [116]) Und nun eine Apostrophierung der Zeit mit ihrer drückenden sozialen Frage, als einer Zeit, die geradezu von den Christen zu begrüßen ist: „Gott läßt es zu, daß das Christentum auf seinem segenspendenden Wege auf Erden immer wieder neue Aufgaben zu lösen findet und durch diese Lösung seinen Ursprung von oben und seine göttliche Kraft offenbart . . ." Dann fügt er ein Resüme dessen an, was das Christentum vollbracht hat: „Das Christentum hat den Geist der alten Sklaverei gebrochen . . . Das Christentum hat diesem ganzen großen Teil des Menschengeschlechtes die Menschenwürde wiedergegeben . . . Der Geist des Christentums hat aus den Sklaven der ländlichen Bevölkerung teilweise unseren deutschen Bauernstand entwickelt und aus den Sklaven in den Städten unseren deutschen Bürgerstand . . . Der Geist des Christentums hat unermeßliche Mittel angesammelt . . ." [117]) Jetzt setzt Ketteler mit einem Sprung aus der Vergangenheit in die Zukunft und sagt: „Der Geist Christi, aus dem die christliche Liebe ausströmt in alle Christenherzen, wird immer mehr der Arbeiterfrage die Aufmerksamkeit der Christen zuwenden." [118]) Wie die Art und Weise des Kettelerschen Glaubens an die Omnipotenz des Christentums beschaffen ist, spricht recht deutlich aus der Fortsetzung dieses Satzes: „Ob die abschüssige Bewegung des gesamten Arbeiterstandes zum Proletariat bis zur letzten Stufe fortschreiten muß, um uns alle Konsequenzen des Unglaubens und des flachen Liberalismus vor Augen zu stellen [Wo bleibt in dieser Vakanzperiode die christliche Hälfte des Menschen, darf sie ihre Fähigkeit zur Lösung der sozialen Frage zurückhalten gegenüber der menschlichen Hälfte, nur des Wertes der Demonstration wegen?], ist ungewiß, wie es sich jetzt auch noch nicht bestimmen läßt, welchen neuen Weg die christliche Liebe und der christliche Geist einschlagen werden, um aus der sozialen Not einen neuen großen Triumph des Christentums zu bereiten." [119]) Bezeichnend ist der kriegerische, kulturkämpferische Aspekt, unter dem die soziale Frage hier von Ketteler gesehen wird: eine Gelegenheit, dem Christentum einen neuen Triumph zu bereiten. Zur Mithilfe zu diesem Triumph ruft er die Gläubigen auf, er erhöht die Gläubigen, die Christen über die Mitwelt und über sich selbst, er weist ihnen einen Arbeitsplatz an. „Ich habe schon mein Ziel erreicht, wenn ich durch diese Besprechung (!) etwas dazu beitrage, die Christenherzen und die Christenliebe auf dieses große Gebiet, das Gott ihrer christlichen Tätigkeit angewiesen hat, aufmerksam zu machen." [120])

Die Einwirkung, die ihm durch diese „Besprechungen" ermöglicht ist, durch die agitatio, die Wachhaltung, in der er die Verteidigung des katholischen Volksteils vor Liberalismus und Sozialismus erledigt, in der er aufruft zur Caritas, zu Caritasgesinnung und Caritastat, genügt nicht der Forderung der Stunde. Nötig ist die direkte Tätigkeit und Einwirkung des Christentums auf die soziale Frage, die sich darstellt als die Not der Arbeiter, des Proletariats. Eine direkte Tätigkeit, die in der Lücke liegt, zwischen der von Ketteler betonten unbedingten Leistung des Christentums

---

[116]) Mumbauer a. a. O. III, 34.
[117]) Mumbauer a. a. O. III, 90.
[118]) Mumbauer a. a. O. III, 90.
[119]) Mumbauer a. a. O. III, 92.
[120]) Mumbauer a. a. O. III, 92.

in der Vergangenheit und der zukünftigen Leistung, die das Christentum vollbringen *wird*. Ketteler hat für die Arbeiterschaft einen modus vivendi aufzuzeigen, und er zeigt ihn auf, besonders in den zwei Schriften bzw. Reden, in denen er sich direkt an die Arbeiter wendet, denen ja mit der Predigt caritativer Gesinnung und sozialreformerischer Problematik nicht genügt ist. In diesen Ausführungen, die sich direkt an die Arbeiter wenden, treffen wir auf die oben erwähnte aufklärerische Funktionalisierung von Religion, oder Moralität und kleinbürgerlichem Wohlstand. Es steht zwar der Überzeugungskraft der Kettelerschen These von der Abhängigkeit des Wohlstandes von der Moralität im Wege die Tatsache, daß es Reiche gibt, die trotz ihres unmoralischen Lebens ihren Reichtum erhalten können. Diese Tatsache weiß Ketteler aber mit moralischen Gründen zu entkräften. „Die Reichen mögen sich der Unmäßigkeit und Unsittlichkeit nicht selten überlassen, und können doch reich bleiben. Das ist kein Vorzug, sondern vielmehr eine Gefahr des Reichtums." [121]) Auf den Reichtum ist also die Funktionalisierung von Moralität und Wohlstand nicht anwendbar. Er benutzt sogar dieses Nichtstimmen seiner Behauptung des wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses von Moralität und Wohlstand zu dem pastoralen Kunstgriffe: „Das Volk kann aber nicht unmäßig und unsittlich leben, ohne zu verarmen. Gott hat es so angeordnet, daß es in der Regel nur durch Tugend auch zeitlich (!) glücklich wird." [122]) „Man denkt bei den christlichen Tugenden vor allem daran, daß sie der Weg zum Himmel sind. Man erkennt aber oft zu wenig, daß sie auch der rechte Weg zum irdischen Glück sind, ja, daß sie sogar für die meisten Menschen die notwendige Bedingung des irdischen Wohlstandes sind." Es ist ein fast alttestamentlicher Glaube an Lohn und Strafe. Tugendhaftigkeit wird in der Regel belohnt schon im Diesseits mit einem gewissen Wohlstand. So ist die „soziale Frage" nichts anderes als eine Frage der Tugendhaftigkeit. Ja, die Relativierung des Wohlstandes auf die Moralität wird spezifiziert: „Ich habe am Eingange gesagt, daß die Arbeiterfrage hauptsächlich eine sittliche Frage sei; ich könnte noch richtiger sagen, daß sie hauptsächlich eine Frage der keuschen Sitte sei." [124]) Sittlichkeit ist letzten Endes für ihn nur ein Synonym für „keusche Sitte", „reine Sitte" usw. Auf die Beeinflussung der guten Sitte, von dem also der Wohlstand abhängt, ist die ganze „Besprechung" angelegt.

So hat Ketteler die ganze Komplexität der sozialen Frage in einem Punkt zusammengedrängt, simplifiziert, an dem er nun mit seiner agitatio ansetzen kann. Auf diesen Punkt richtet er immer wieder die Stöße seiner „Besprechung" der sozialen Frage, seine „Beredung", seine Beredsamkeit. Auf das moralische Zentrum des Menschen, auf den Willen redet er immer und immer wieder ein. Diese Einrede, diese Besprechung — er bespricht nämlich faktisch nicht die Probleme, sondern die Menschen — fußt auf einem Zutrauen zu der Macht der *Idee* und des *Wortes*. Doch ist es nicht die *Singularität des Wortes*, die ihm in seiner Pastoral zu Diensten steht, sondern die Quantität der mit den Sätzen und Worten seiner Schriften

---

[121]) Mumbauer a. a. O. III, 241.
[122]) Mumbauer a. a. O. III, 234.
[123]) Mumbauer a. a. O. III, 215.
[124]) Mumbauer a. a. O. III, 218.

verbundenen Stöße, mit denen er auf das sittliche Zentrum des Menschen einwirken kann. Mit anderen Worten: bei seiner Publizistik, und damit entspricht er dem Sinn von Publizistik überhaupt, kommt es nicht an auf eine primäre Übermittlung von Erkenntnis: die in seiner Publizistik gesetzten Sätze haben den wesentlichen *Zweck*, nur die Träger zu sein für die *seelsorglichen Willensimpulse*, mit denen er auf die ihm anvertrauten Gläubigen einwirkt.

Das formale Ergebnis dieser seelsorglich-publizistischen Intention in Kettelers Schrifttum bleibt jetzt noch zu umschreiben.

Dritter Teil:

Die Form der sozialen Schriften Bischof v. Kettelers.

Die Betrachtung von Publizistik hat immer auf der Überlegung zustande zu kommen, daß Publizistik ihren Sinn in einem außer ihr liegenden Zweck hat. Die Gedanken werden nicht ihrer selbst wegen ausgesprochen, nicht der Wahrheit wegen, sie dienen nur der Vermittlung eines Willensimpulses, der von dem Publizisten über das Medium des Gedanklichen, der Urteile, des „Stoffes" in den Leser von publizistisch Geformtem übergehen soll. Die Erstrangigkeit des Ideellen, wie sie der Wissenschaft eigen ist, ist auf eine Zweckbasis abgesunken. Das Zentrale bei Publizistik ist nicht der Sinngehalt, sondern der tendenziöse Zweckimpuls, ist nicht die Reinheit und Durchsichtigkeit der Gedanken, sondern ihre Einseitigkeit, ihre tendenziöse Spitze.

Das innere Gesetz von Publizistik ist ein Gesetz der Wirkung, der Werbung. Auf die Emotion zu einer Handlung zielt Publizistik in Gehalt und Gestalt. Es ist ein im letzten Sinne idealistischer Irrtum, zu glauben, daß die reine, tendenzlose Wahrheit an sich schon genügend Werbekraft besäße. Die Tatsache des Erfolges von nicht primär logisch, wohl aber rhetorisch Geformtem überhebt uns jeder prinzipiellen psychologischen Untersuchung über die Wirkweise. *Die* Publizistik ist wirksam, die in ihrer Form irgendwie dem Bedürfnis der Masse entspricht. Dieses Massenbedürfnis ist im seltensten Fall das Bedürfnis nach Wahrheit, im häufigeren Fall ist es das Bedürfnis nach *Emotion*. Deshalb ist die Affektgeladenheit und -beladenheit von Publizistik ihr wesentliches Charakteristikum. Dieser Affekt kann nicht dem logischen Sinngehalt als solchem aufgeladen werden, wohl aber der *Form*, in die dieser Sinngehalt gekleidet wird. Der Gehalt von Wissenschaft ist ein logischer, der Gehalt von Publizistik ist ein emotionaler. Diese Unterscheidung charakterisiert nun auch die Besonderheit der Form bei Wissenschaft und Publizistik. Der emotionale, voluntative Charakter von Publizistik besagt vor allem den Belang des Formalen für das publizistische Werk. Der voluntative Impuls wird nämlich getragen durch das Medium des Formalen, das bei Publizistik, weil sie auf die emotionalen Bereiche des Menschen wirkt, einen emotionalen, sensitiven Charakter hat. Alle Fassung des Stoffes, alle Gliederung, aller Aufbau des Werks muß bei Publizistik erfolgen in Hinsicht auf die emotionale Eingängigkeit. „Äußere" Stilmittel, die angewandt werden, haben ihren Sinn in der Leistung, mit der sie den Willensimpuls vorstoßen in Richtung auf das Objekt von Publizistik.

Aus der Einsicht in die funktionale Verkoppelung von Gehaltlichem und Formalem ergibt sich zwangsläufig die besondere *Methode der Analyse*. Charakteristisch für neue Stilanalyse ist, daß sie statt der „niederen Mathematik" (s. oben S. 23) der früher getriebenen philologischen Unter-

suchung von Schriftwerken nun „höhere Mathematik" treibt, das heißt, das Gehaltliche mit dem Formalen in einem Ganzen zusammensieht und die Zuordnung der einzelnen Teile auf das Ganze, den Zusammenhang erfaßt und die Wirkung der publizistischen intentionalen Gesetzmäßigkeit von der zweckmäßigen Anordnung des Gehaltlichen, der publizistischen Taktik in der Inszenierung des Stofflichen bis in die „äußeren" und „äußerlichsten" Stilmittel. Deshalb ist die gemäße Form einer Stilanalyse die der *Exegese*, die an jedem kleinsten Schriftraum, am Satz, und weitergehend an der geschlossenen Satzfolge die Entsprechung des kleinsten formalen Elementes zu der publizistischen Intention aufzeigt. Ökonomische Gründe ermöglichen es bei so großen Schrifträumen, wie sie die Ketteler-schen Schriften darstellen, nicht, nach der Darstellung des publizistischen, voluntativen Gehalts an jedem einzelnen Satz, an jeder Satzfolge, die *formale Analogie* zu diesem Gehalt aufzuzeigen. Doch soll, wo möglich, die stilistische Entsprechung des publizistischen Gehalts am kleinsten Raum gezeigt werden. Es soll das Ergebnis einer Statistik vermieden werden, die Stilmerkmale aufzählt und registriert, wobei das Ergebnis der Analyse abstrahiert dastände, die eigentliche Analyse nicht innerhalb, sondern außerhalb der Untersuchung läge, wobei dem Leser die Auffindung der besonderen Stilmerkmale am Stoff selbst wieder überlassen bliebe. Die Zitierung größerer Abschnitte und die *in* der Untersuchung stehende Analyse dieser Abschnitte wird häufig angewandt werden, um eine Grundlage zu bilden für die in einer gewissen Ausdehnung doch unvermeidbare statistische Abstraktion des Ergebnisses der konkreten Einzeluntersuchung.

Es wird folgerichtig in dieser Analyse nicht die Aufgabe sein, zu zeigen, welche rhetorisch überhaupt möglichen Stilformen bei Ketteler vorkommen; es kommt hier nicht darauf an, Kettelers Publizistik auf die Richtigkeit ihrer Übereinstimmung mit den Regeln irgendeiner rhetorischen Poetik (die es ja eben heute nicht, nicht mehr, oder noch nicht gibt, weil in einem individualistischen, metaphysiklosen Zeitalter eine Regel überhaupt nicht möglich ist) zu untersuchen.

Es ist möglich, die vorliegende Gehalt-Gestaltanalyse der Ketteler-schen Publizistik abzugrenzen gegen eine Untersuchung der Reden *Wilhelm Jordans in der Paulskirche*, die zurückgeht auf die oben (s. S. 2) erwähnte Anregung Josef Nadlers zur Untersuchung von Werken der Beredsamkeit, die Paul Scholz[1]) anstellt. Scholz teilt seine Analyse in den Aufweis der „inneren Form" als Wesensmerkmal jeder Rede und in eine „Kunstform der Rede". In dem Kapitel über die „innere Form" zeigt er das Wesen von Rhetorik (Publizistik) auf in der Gesetzmäßigkeit, die sich durch den *Wirkwillen* von Publizistik ergibt. Diese „innere Form" wurde „durch Nachdenken über das Ziel der Rede (als) ihr wesentliches Merkmal gefunden".[2]) Diese Methode, die das Phänomen des Publizistischen an einem konkreten publizistischen Werk erfaßt, halten auch wir für die einzig gemäße Form der Betrachtung von Publizistik der neueren Zeit. Entsprechend gibt Scholz einen sehr trefflichen Aufweis der „inneren

[1]) Paul Scholz, Wilhelm Jordans Reden in der Paulskirche. Studien zur parlamentarischen Beredsamkeit. Königsberger deutsche Forschungen. Königsberg 1930.

[2]) Scholz a. a. O. S. 8.

Form" der Rhetorik Jordans.[3]) Folgerichtig wäre gewesen, die Entsprechung der „inneren Form" in den konkreten stilistischen Einzel*äußerungen* aufzuzeigen. Scholz geht nun aber einen Weg, den wir für nicht konsequent halten, indem er aus der rhetorischen Poetik des *Isocrates* aus der Antike sich die stilistischen Kategorien holt, in denen er feststellt, ob und wie die stilistischen Formen, die er nach Isocrates in εὐρυθμία und ποικιλία = („Mittel zur Beförderung des Wohlklanges der Rede" und solche zur Festigung der Gedanken" [4]) einteilt, bei Jordan vorkommen. Diese Art der Statistik, der Messung der Rhetorik Jordans, die wir einer *Geschichte der Rhetorik* vorbehalten, halten wir nicht für die gemäße Entsprechung der zutreffenden Phänomenologie der Rhetorik, wie sie Scholz in seiner Untersuchung der „inneren Form" treibt. Insofern geben wir Spael recht, wenn er verlangt, daß „eine Untersuchung, die Görres im Kern treffen will, . . . stets unter Berücksichtigung der journalistisch-publizistischen Wesensart auszugehen (hat) vom erlebnisgefühlten und farbigen Wort, um auf dem Wege über Erlebnis und Farbe zur individuellen Psyche vorzudringen . . ." (s. oben S. 29). Wegen des Fehlens einer Poetik und einer Geschichte der Rhetorik ist es nicht möglich, neuzeitliche rhetorische Produktion zu untersuchen darauf hin, ob Stilmerkmale, die eine Rhetorik registriert hat, bei diesem Publizisten *vorkommen;* es ist nicht möglich, ihn in eine Geschichte der Rhetorik vom Altertum bis zur Neuzeit einzuordnen. Wir müssen auch für den „stilistischen" Teil unserer Untersuchung die Methode in Anspruch nehmen, die aus dem vorliegenden Werk die Stilkategorien auffindet aus der Einsicht in die Analogie von Gehalt und Gestalt.

1. Die publizistische Parataxe in Kettelers Schriften.

Das innere Bewegungsprinzip von wissenschaftlichen Abhandlungen ist die logische Folge, die aus einer axiomatischen Voraussetzung (These) die Synthese eines geschlossenen logischen Gedankengebäudes aufbaut. Diese Bewegungsform ist infolge der assoziativen Folge von Gedanken, die immer in einem logischen Zusammenhang stehen, syntaktisch.

Ketteler zeigt nun darin seinen aufklärerischen Charakter, daß er der pastoralen „Aufklärung" seiner ihm anvertrauten Seelsorgsobjekte eine große Bedeutung beimißt. Wenn er als Grund zum Schreiben angibt: (z. B. II, 180) „Es bleibt uns nur übrig, gegenüber solchen Hirngespinsten die Wahrheit zu sagen", wenn er als Forderung für eine katholische Partei an einer anderen Stelle (II, 174) ausspricht: „Erstens muß sie das Übel recht erkennen und zur Verbreitung dieser Erkenntnis unter den Zeitgenossen möglichst beitragen"; wenn er für sich verlangt (III, 304), daß er sich „eine Ansicht darüber (Arbeiterfrage) zu bilden, und sie nach Umständen öffentlich auszusprechen" hat, dann könnte daraus geschlossen werden, daß es ihm in seinen Schriften im wesentlichen auf Belehrung ankäme. Ketteler benutzt nun im Vertrauen auf die Wirkkraft der reinen Idee, der „Aufklärung", des Wissens, im spezifisch aufklärerischen Vertrauen auf die Vernunft weitgehend die Formen und Formeln der Erkenntnis. Ja, sie stehen geradezu in einem betonten Vordergrund und sie sind es, die den

[3]) Scholz, a. a. O. 82 ff.
[4]) Scholz, a. a. O. S. 40.

starken Wirkcharakter haben. Aufschlußreich und das Besondere der Ketelerschen Publizistik treffend ist nun die Feststellung, daß die logische „Aeußerung" eigentlich eine „Pseudologik" ist, daß die logisch-syntaktischen Formeln ein besonders reizvolles rhetorisches Stilmittel sind.

In den oben zitierten Gründen, die Ketteler für seine publizistische Betätigung gibt, steht, wenn er auch die Funktion der Erkenntnis, die Wichtigkeit der Wahrheit betont, doch schon handgreiflich der eigentliche publizistische Stachel, der Wille zu wirken und zur Tat zu veranlassen. Es zeigt sich im einzelnen, wie diese „Pseudologik" nur die Funktion eines besonders eindrucksvollen und wirkfähigen Trägers der publizistischen Emotion bildet.

Der äußere Aufbau der Kettelerschen Schriften bringt scheinbar diese Syntaxe. So z. B. in der Schrift: „Die Arbeiterfrage und das Christentum". Eine rein natürliche Gliederung ergibt sich schon aus der dialektischen Ansicht des Problems für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Es ist zu behandeln die These des Liberalismus (V. die Vorschläge der liberalen Partei), die Antithese des Sozialismus (VI. Vorschläge der radikalen Partei) und die beschließende Synthese des Christentums (VII. Die wahren Heilmittel). Es ergibt sich „zufällig", daß in diesem Falle mit dem Stoff ein gewisser syntaktischer Aufbau notwendig gegeben ist. Dies ist das einzige Mal, daß aus den Schriften Kettelers ein einigermaßen geschlossener Grundriß herauszulesen ist. Daß auch hier eine restlose Durchformung des Stoffes nicht stattgefunden hat, zeigt die ganz und gar unmotivierte Stellung eines Kapitels: „Arbeitsunfähige Arbeiter" an zweiter Stelle, das er mit dem relativ hilflosen Satz völlig zusammenhanglos in den Gang der Abhandlung einschiebt: „Unter den Arbeitern werden sich immer sehr viele finden, die arbeitsunfähig sind." (III, 9) Der Sinn dieses völlig unmotiviert stehenden Kapitels ist die hervorragende werbende Kraft der christlichen Caritas, die er an dieser Stelle als wirksames Motiv in Aktion setzen kann.

Ketteler legt großen Wert auf eine äußere Einteilung. Eine häufige Benutzung von gliedernden Zahlen, in denen er seine Schriften rein mechanisch-mathematisch eingliedert, stellt rein äußerlich eine Aufteilung her. Diese zahlenmäßige Einteilung besagt aber noch nichts für den Charakter des Aufbaues als den einer Parataxe oder den einer Syntaxe. Bei näherer Untersuchung stellt sich heraus, daß die zahlenmäßige Einteilung nur den Sinn der Bezeichnung der Aufeinanderfolge hat. So in „Arbeiterbewegung und Religion", wo er nach einer Einleitung beginnt: „Wir wollen jetzt die einzelnen Forderungen des Arbeiterstandes ins Auge fassen." (III, 190). Es folgt dann die Besprechung der Punkte:

1. Die Erhöhung des Arbeitslohnes,
2. die Verkürzung der Arbeitszeit,
3. die Gewährung von Ruhetagen,
4. das Verbot von Kinderarbeit,
5. das Verbot der Frauenarbeit,
6. das Verbot von Mädchenarbeit.

Der Charakter der Aufzählung ist offensichtlich. Von einem Bau kann keine Rede sein. Es ist eine in derselben Höhe fortlaufende Reihe von Punkten, die nun einer nach dem anderen abgehandelt werden. Diese

nebeneinander gesetzte Reihe ist nun aber immer wieder durchbrochen durch die jede einzelne Forderung senkrecht durchschneidende These, die Anfangs- und Grundthese der ganzen Abhandlung, durch die die Arbeiterfrage, wie sie sich in den sechs casus darstellt, in „Beziehung zur Religion" gestellt wird: „Ohne Religion, ohne Sittlichkeit ist alle Bemühung für die Hebung und Besserung der Lage der Arbeiter ohne Erfolg." (III, 186). Der Willensimpuls, den Ketteler vermitteln will in dieser Abhandlung, ist: Die Bestrebung der Arbeiterschaft hat nur Erfolg, wenn sie innig mit Religion und Sittlichkeit verbunden ist. Auf die Herstellung dieser „Innigkeit" zielt sein pastorales Wirken, zielt sein „Besprechen" der Arbeiterfrage. Von einer solchen These, die Ketteler in den Anfang setzt, geht nun die Besprechung „des Besonderen" aus. Dieses Besondere, das Ketteler anführt, in dem nun die Erkenntnisse vermittelt werden, dient nur dazu, Stoff zu liefern, mittels dessen die thetisch hingesetzte Anfangsbehauptung immer von neuem in Variation wiederholt werden kann. Die Abfolge dieser Schrift ist: Einleitung. Die Frage der Zeit drängt mich, daß „ich die ... Arbeiterfrage ... in Beziehung zur Religion" bespreche. (III, 185). Sofort im Anfang die stark thetische Antwort: (s. oben) „Ohne Religion, ohne Sittlichkeit bleiben alle Bemühungen .. ohne Erfolg." (III, 186). „Gehen wir nun zum einzelnen über." Es folgt die „Erörterung" der „Grundrichtung" der Arbeiterbewegung, der Tendenz zur organisatorischen Interessengemeinschaft. Diese Grundrichtung ist zu bejahen gegenüber einer „Geldmacht, welche in demselben Maße dem Arbeiter gefährlich wird, wie ihr Inhaber *ohne Gewissen, ohne Religion ist.*" (Hier ist der *erste* Nachstoß der Hauptthese.) Die Arbeiterbewegung ist zu bejahen, aber es zeigt sich, daß „diese Bestrebungen ... ohne Religion keinen bleibenden Erfolg haben werden". (*Zweite* Wiederholung der Anfangsthese, III, 189). Denn die Führer werden „Verführer und Betrüger" der Arbeiter werden, „wenn sie keine Religion haben". (*Dritte* Wiederholung der These, III, 189). Wie ein Kapitalist „ohne Religion und ohne Gott" die Arbeiter ausbeutet, so wird auch der Arbeiterführer die Arbeiter ausbeuten, wenn er ein „gewissenloser, ein gottloser, ein religionsloser Mensch" ist. (*Vierte* und *fünfte* Doppelwiederholung, III, 189). Denn „ohne Religion verfallen wir alle dem Egoismus, wir mögen reich oder arm, Kapitalisten oder Arbeiter sein ..." (III, 189, *6.* Wiederholung und Zusammenfassung der These.) „So berechtigt ... das Bestreben der deutschen Arbeiter ist, den Arbeiterstand zu organisieren, so werden erst dann große Erfolge eintreten, wenn die Führer des Arbeiterstandes ... wenigstens eine achtungsvolle, wohlwollende Stellung zu Religion und Kirche einnehmen." (*7.* Wiederholung der These, positiv formuliert.) In England weiß man die „hohe Bedeutung der Religion für alle sozialen Fragen zu schätzen", deshalb ist dort Erfolg, während in Deutschland der Erfolg noch nicht da ist, weil hier „die Wortführer nur zu oft wahren Haß gegen die Religion zur Schau tragen". (*8.* und *9.* Wiederholung der Hauptthese. III, 190). „Wir wollen jetzt die einzelnen Forderungen des Arbeiterstandes ... ins Auge fassen, wir werden Schritt für Schritt sehen, wie innig die Religion mit der Arbeiterfrage ... verbunden ist und wie die Gottlosigkeit die größte Feindin des Arbeiterstandes ist." (*10.* und *11.* positive und negative Wiederholung der Anfangsthese, III, 190). Auf 3½ Seiten ermöglicht es Ketteler 11mal, die Anfangsthese zu wiederholen. Diese Wiederholung in den verschieden-

sten Variationen ist der Sinn dieser Ausführungen; der jedesmal neue Stoff hat nur den Zweck, Träger dieser einen Grundthese zu sein. Diese Folge von fast stereotyper Wiederholung der Grundthese bei Variation des gedanklichen, erkenntnismäßigen Stoffes geht jetzt, nach Erledigung der „Hauptbestrebung", weiter durch die „Schritt für Schritt" erfolgende „Erörterung" der einzelnen Punkte, an denen dann immer wieder die eine Anfangsthese festgestellt wird, nämlich die der völligen Unfähigkeit aller sozialen Bemühungen ohne „Religion, ohne Sittlichkeit". So z. B. bei der ersten Forderung nach Erhöhung des Arbeitslohnes. Die Wiederholung der These wird in folgenden Varianten ermöglicht. „Die Forderung ist ... höchst billig; auch die Religion fordert (1.), daß die menschliche Arbeit nicht wie eine Ware behandelt ... wird. Dahin hatten es die vorhin erwähnten volkswirtschaftlichen Grundsätze, die von jeder Religion und Sittlichkeit (2.) abstrahierten, gebracht." Nach einer Beschreibung der Gegenaktionen der englischen Trades-Unions gegen den Warencharakter der Arbeit betont er noch einmal, daß die Forderung nach entsprechendem Lohn eine „Forderung der Gerechtigkeit und des Christentums" sei. (3.) Aber „so sehr ... das Bestreben berechtigt ist ..., so sehen wir doch schon hier, lieber Arbeiter, daß dieses Bestreben nur dann euch wahren Nutzen bringen kann und nur dann von bleibendem Erfolge gekrönt sein wird, wenn es in innigem Zusammenhange mit Religion und Sittlichkeit bleibt." (4.) (III, 191, 192). Das wird in einem ersten und zweiten Teil im folgenden exegisiert, bis die Emotion hinaufsteigt zu der abschließenden Zusammenfassung: „Die Geldmacht ohne Religion ist vom Bösen. Ebenso aber auch die Arbeitermacht ohne Religion. Beide führen zu Verderben." (III, 195). Diese stete Wiederholung der Anfangsthese ist der Zweck der ganzen Schrift. Diese These von der Wichtigkeit des innigen Verhältnisses von Arbeiterfrage, Religion und Sittlichkeit ist dasjenige, was durch diese Wiederholung als Ergebnis der Schrift am Ende dasteht, sie ist der Träger des Willensimpulses, den Ketteler in der Vorstellung und im Erinnern der Zuhörer oder Leser befestigt hat.

Dieses stete Wiederholen des einen Gedankens ist natürlich etwas ganz anderes als die rationale Schlußfolgerung aus zwei Prämissen, die zu einem Satz führt, dessen Richtigkeit dadurch nicht vergrößert wird, daß er nun 10 oder 20 mal hintereinander mit variierter oder gesteigerter Betonung gesetzt wird. Der Erfolg dieser Schrift beruht also nicht auf dem aus irgendwelchen Voraussetzungen gefundenen Satz, daß „ohne Religion und Sittlichkeit ... alle Bemühungen ... ohne Erfolg bleiben", sondern auf der in steter Variation befestigten apriorischen These des Anfangs. Die Kontinuität der immer wieder erfolgenden Setzungen aus dem publizistischen Willensimpuls heraus ist das bewegende Element. Daß es nicht die Syntaxe einer Folge von zueinander in Beziehung gebrachten logischen Sätzen ist, ist offenbar. Es ist nur der eine Satz, der in Variation, in stets neuer Bekleidung gesetzt wird.

Am Anfang dieser Schrift stand die These, daß „ohne Religion und Sittlichkeit ... kein bleibender Erfolg" möglich sei. Diese These ist aus einer Glaubensüberzeugung herausgestellt. Sie ist Glaubens-Satz. Sie steht axiomatisch am Anfang. Diese These muß von den Zuhörern geglaubt werden. Ketteler verlangt das (siehe oben 69 das Zitat), und er kann es verlangen. Der Kunstgriff Kettelers ist nun, daß er für die Richtigkeit

dieser These die Belege sucht. In diese Belege hinein sieht Ketteler seine These, folglich kommt sie ihm aus dem Belegmaterial hinaus. So z. B. III, 188, wo er zuerst den Beleg für seine These erbringen will und fragt, „wer gibt dem Arbeiterstand die Garantie, daß diese Führer und Leiter nicht ihre Verführer und Betrüger werden, wenn sie keine Religion haben?" Die Antwort auf diese Frage soll die These erhärten. Die Garantieantwort der areligiösen Führer lautet natürlich negativ. Damit ist die These „bewiesen". Aber der Beweis steht nicht in einem logischen, sondern in einem prälogischen Raum. Er fußt nämlich auf der glaubensmäßigen Voraussetzung, daß der Mensch, der nicht mit der Religion innig verbunden ist, radikal schlecht sei. Der „Beweis" entpuppt sich also als eine eindeutige Tautologie.

So geht es durch die ganze Abhandlung. Die mit logischen Formeln aneinandergeschlossenen Teile sind nichts anderes als eine auf einer prälogischen, ideologischen, d. h. glaubensmäßigen These beruhenden kontinuierlichen Abfolge von Tautologien.

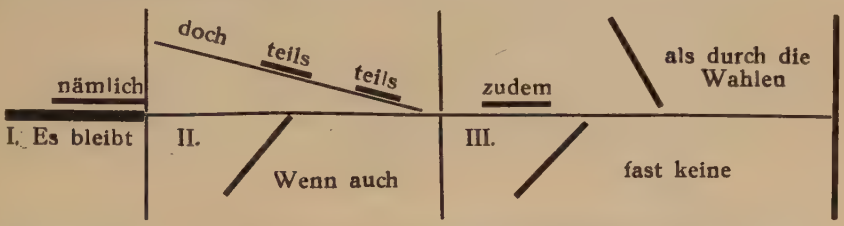
* * *

Die Abfolge der mit publizistischem Impuls stets neu wiederholten Stöße hat nun im kleinen Raum untersucht zu werden. Dazu kann jeder beliebige Schriftraum herausgegriffen werden, weil alles sich nach dem gleichen Prinzip fortbewegt. Wir wählen aus der Schrift: Arbeiterfrage und Christentum (III, 1 bis 144) einen Passus auf Seite 78. „Es bleibt uns nur noch übrig, das vorgeschlagene Mittel, um die Staatshilfe für den Arbeiterstand zu erlangen, nämlich die direkten Wahlen, einer Prüfung zu unterwerfen. Wenn auch dieser Gegenstand an sich nicht unmittelbar zur Sache gehört, die wir hier behandeln, so ist doch eine etwas eingehendere Besprechung derselben teils jener Verbindung wegen, die ihr mit der Arbeiterfrage gegeben ist, teils ihrer inneren Wichtigkeit wegen wohl gerechtfertigt. Zudem hat auch der Arbeiterstand fast keine andere Berührung mit der Politik und dem Staatsleben, als durch die Wahlen, und auch insofern scheint es gerechtfertigt, die Wahlangelegenheiten hier zu besprechen."

„Es bleibt uns nur noch übrig, ..." — mit dieser Häufung neutraler, hinweisender Formeln wird das neue Thema in Sicht gestoßen. (In diesem Satz erscheint schon der eigentliche Sprechstil. d. h. der auf Tonwirkung angelegte Satzbau.) Nach dem Anfangsstoß: „Es bleibt ..." folgt nun die Unterstreichung des Objektes durch das „nämlich". Dieser Einleitungssatz, rein positiv formuliert, der das Thema „anschneidet" (dieses Bild ist als für die Aufweisung des Stils sehr glücklich festzuhalten!) wird nun sekundiert durch den zweiten Satz, der auf diesen Einschnitt zu vom Negativ-Positiven her eine Kerbe haut. Der Eindruck des ersten Satzes, besser der Einhieb, wird „konzisiert"; der neue Satz trifft von einer anderen Seite her mehr ins Zentrum. Zu beachten ist die hier schon vorliegende Kette: 1. neutraler Einsatz durch das „es", verstärkt durch „nämlich", der durch 2. den negativen Satz eine „Farbe" bekommt. Auf dieses „Ducken" im Negativen folgt der Ruck ins Positive. Dieses Positive wird verstärkt durch die Zweigliedrigkeit dieses Satzes durch „teils-teils". Der letzte Satz dieses einleitenden Abschnittes schneidet dann diesen Kerb weiter mit „zudem". Eine positive Verstärkung. Aber auch hier wird die negativ-posi-

tive „Färbung", der Ruck ins Negative „fast keine andere Berührung" und die dadurch erfolgte Verstärkung und Heraushebung des positiven „als durch die Wahlen".

In einem graphischen Schema würde die Bewegung etwa in folgender Weise darzustellen sein:



An diesem Schema ist dann auch zu beobachten der starke einpolige thetische Einsatz am Anfang. Das „nämlich" gibt „Farbe" und ist zugleich Parallelverstärkung. Nach diesem Einsatz erfolgt nichts von wesentlich Neuem. Es ist nur vielmehr eine Auskerbung des „Anschnittes" des Themas am Anfang und zwar hier in besonders betonter Hinordnung auf die Anfangsvertikale durch das „zudem" des dritten Satzes, das anreiht, häuft, beschwert, gewichtig macht.

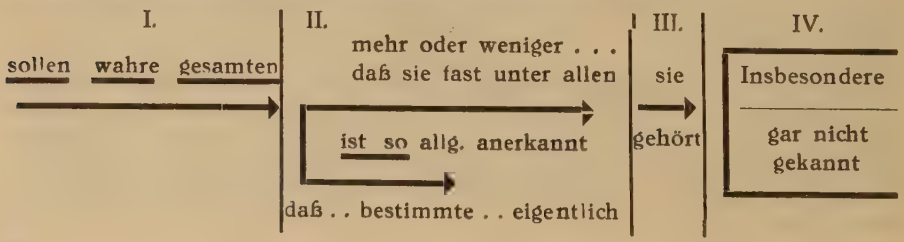
Das Wesentliche, das Thematische wird hier jeweils am Anfang schon gesetzt in starker Thesis. Eine Spannung, die vom „ganz-anders-her" kommen könnte, gibt es hier nicht. Die Spannung wird durch die These des Anfangs genommen. Es wird in folgendem nichts bewiesen, sondern nur beredet, besprochen. Es wird geredet, des Redens wegen, des Gehörtwerdens wegen. Auf dem Ton liegt der Nachdruck. Und zwar liegt hier der Ton auf den Konjunktionen und Partikeln, die die Bewegung überhaupt forttragen. Der Ton liegt hier jedesmal vorn. Es gibt also hier keine logische Ein- oder Überordnung, sondern eine *Parataxe*, in der zu dem am Anfang Zugrundegelegten nur noch etwas angereiht wird, aufgehäuft wird. Eine Parataxe mit den äußeren Formen einer Gliederung. Doch haben diese negativ-positiven Glieder nur den Zweck, die durch die Anfangsthese eingeschlagene Richtung beizubehalten und zu verstärken. Sie haben vergleichsweise den Sinn wie die Federn am Ende eines Indianerpfeils, oder wie die „Flossen" an einem Torpedo. Sie dienen nur der Verstärkung der eingangs eingeschlagenen Tendenz. Nach rückwärts haben sie dann die Wirkung von Widerhaken.

Eine weitere Beschwerung der Anfangstendenz bedeuten die Superlative, bezw. die superlativistischen oder elativen Ausdrücke. Als solche haben zu gelten: „Es bleibt nur noch übrig ...", „Gegenstand an sich ...", „nicht unmittelbar ...", „innere Wichtigkeit", „fast keine andere Berührung".

Die neue Satzperiode fängt ganz abrupt vom vorigen an mit einer ganz neuen These. Mit einem entfernteren Hintersinn mit dem vorigen verbunden. Er holt jetzt ganz tief aus, in einem neuen Ruck. Die These beansprucht hier einen ganz geschlossenen Abschnitt für sich. In dieser These findet sich zur Parallelverstärkung superlavistische und elativistische Ausdrucksweise:

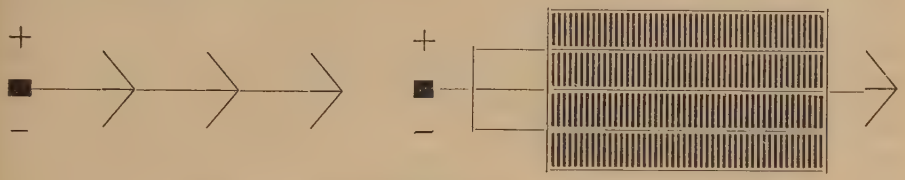
„Die Ständeversammlungen sollen nach ihrer Idee eine wahre Stellvertretung des gesamten Volkes für diejenigen Interessen sein, die durch die Staatsgewalt geschützt und gefördert werden. Daß eine solche Stellvertretung mit bestimmten Rechten neben den eigentlichen Organen der Staatsgewalt für die Entwicklung des staatlichen Lebens förderlich sei, ist so allgemein anerkannt, daß sie fast unter allen Völkern und in allen Zeiten mehr oder weniger, wenn auch oft in der allerverkümmertsten Gestalt, hervortritt. Sie gehört zu den Einrichtungen, über deren innere Begründung eine Übereinstimmung aller Völker vorhanden ist, die also die beste Probe ihrer Berechtigung bestanden haben. Insbesondere aber ist sie mit dem ganzen Wesen der germanischen Völker tief und innerlich verbunden; eine absolute Regierungsgewalt hat der freie deutsche Mann in unserer Vorzeit garnicht gekannt."

Zum Vergleich halte man diese Definition, denn nichts anderes bedeutet dieser Satz, einer rationalen juristischen Formulierung gegenüber. Die könnte in etwa so lauten: Die Ständeversammlung (Singular statt Plural, denn es gibt nur eine Idee der Ständeversammlung) ist die Stellvertretung des Gesamtvolkes zur Vertretung der Gesamtinteressen. Aber diese Formulierung zeigt, wie es Ketteler garnicht darauf ankommt, etwas mitzuteilen, sondern nur auf bereits vorliegendem Material und mit diesem vorliegenden Material als Werkzeug zu bereden, in Emotion, in Bewegung zu setzen. Der zweite Satz ist nun eminent deutlich als Bestärkungssatz, zur Versteifung, Beschwerung, Verdickung, mit dem Hinweis auf das ideologische Fundament: Hinweis auf vorne, als Anknüpfung: „solche Stellvertretung". Eine Folge von Superlativen: bestimmten Rechten ..., eigentlichen Organen ..., unter fast allen Völkern ..., in der allerverkümmertsten Gestalt". „Ist so allgemein anerkannt, daß ..." bedeutet die stärkste Möglichkeit, die These nachzutreiben. Die Häufung der bestätigenden Tonwörter übertreibt sich dann förmlich: „Fast ... allen ... allen ... mehr oder weniger ... oft ... allerverkümmertsten ..." Der zweite Nachtrieb besteht in dem Hinweis auf die „Selbstverständlichkeit" der Anschauung, die dieser These zugrunde liegt, unterstrichen noch durch Elative und Superlative: „Sie gehört zu *den* Einrichtungen ..". Der folgende Relativsatz hebt noch weiter heraus und grenzt ab: „innere Begründung ... aller ... beste ...". Noch mehr herausgestellt und in den Mittelpunkt gerichtet, noch „konziser" wird der Gang durch den Schlußsatz, der mit „insbesondere aber ..." einen Höhepunkt andeutet. Diese Heraushebung geschieht in zwei Parallelsätzen. Der erste positive Satz wird vom Negativen her unterstrichen. Die parallele Richtung ist hier aber gewahrt. Schematisch würde diese Periode folgendermaßen darzustellen sein:



Diese vier Sätze haben also auch nur den Sinn der Parallelversteifung. Denn im ersten thetischen Satz ist der Inhalt der folgenden schon mitgesetzt. Es ist keine Folge von logischen Gliedern, sondern ein „in-Szene-setzen" von ideologischem Material. Auf das ideologische Vorhandensein der Kenntnis der Gedanken ist ganz ausdrücklich hingewiesen durch das „ist so allgemein anerkannt . . ." und durch den folgenden Satz: „. . . Einrichtung, über deren innere Begründung die Übereinstimmung aller Völker vorhanden ist." Für dieses Schema könnte entsprechend dem ersten „widerhakigen" der Vergleich eines Geschützrohres gefunden werden, das zur Versteifung des Rohrs und zur Sicherung der Schußrichtung um den Lauf eine Reihe konzentrischer, ineinander gesteckter Rohre hat.

Ganz schematisiert würden diese beiden Typen von Bewegungsformen aussehen, wie folgt:



2. „Dialektik" als Bewegungsprinzip in Kettelers Publizistik.

An den analysierten Beispielen ist sichtbar geworden, daß das Bewegungsprinzip in Kettelers Publizistik nicht ein logisches ist, daß nicht syntaktisch eine Gedankenfolge auf einer axiomatischen These aufgebaut wird. Es ist sodann sichtbar geworden, daß bei einer äußeren, mit Zahlen erreichten Gliederung dieser horizontale Verlauf immer wieder zerhackt wird durch die Wiederholung der Anfangsthese, die irgend etwas ins Bewußtsein stoßen will, so daß sich der „Gedankengang" als nichts anderes darstellt als den Träger der publizistischen Intention, Willensimpulse zu vermitteln. Die Schriften Kettelers stellen sich also dar als eine Aufeinanderfolge von Stößen, als ein Nacheinander von Willensimpulsen, die auf einem „Gedankengang" von der Anfangsthese bis zum Schluß getragen werden. Die Kontinuität dieser Aufeinanderfolge von Impulsen ist an zwei Beispielen aufgezeigt worden als hervorgerufen durch die agitatorische, publizistische These, die in grader Richtung von der publizistischen Emotion fortbewegt wird, in ihrem graden Verlauf gefestigt durch die zwei Arten der Verstärkung: durch die Widerhaken des negativ-positiv und durch die Unterstreichung durch parallelgeschaltete Doppelglieder. Diese „Stilmittel" können durchaus auch geläufiger benannt werden mit Kontrast und Wiederholung. Doch liegt die Begründung für die Anwendung gerade dieser Stilmittel tiefer, als daß man sie als bloße äußere Mittel auffassen könnte, wie sie aus einer rhetorischen Poetik geholt werden könnten. Die Doppelgliedrigkeit, meist ein negativ-positives Doppel, entspricht einer fundamentalen „dialektischen" Veranlagung Kettelers, oder besser gesagt, entspricht der Theologie des penser contre des 19. Jahrhunderts, mit der Ketteler in weitem Maße identisch ist. Es ist im Teil II ausführlich gezeigt worden, wie Ketteler Welt, Mensch, Religion, das Sein überhaupt in einem prinizipiellen Dual auffaßt, wie er überhaupt erst fähig ist, aus dieser Hal-

bierung durch Abstoßung von einem Negativen eine „Position" zu gewinnen. Er ist darauf angewiesen, an und für sich Ganzes oder Zugeordnetes in einen Dual zu halbieren, um sich das Objekt nur erst sichtbar zu machen. Erst in einem „Setzen contra" oder in einem „Gegensatz zu" wird das Sein für ihn faßbar, erfaßbar. Dieser Dualismus ist das Besondere des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, das Aufspalten der ontischen Bereiche in Gott und Welt, in Kirche und Welt, in Religion und Zeitgeist, in Sittlichkeit und Unsittlichkeit — wobei durch das Zusammenfallen der einen Glieder dieser Kette von Dualen, der Welt, die ersten Glieder dieser Kette in der Vorstellung und im Gebrauch auch weitgehend zusammenfallen, Synonyma für ein und dasselbe sind. Diese christliche „Dialektik" aus primär-seelsorglicher Intention bedingt für den Denkstil Kettelers eine besondere Form. Das verbindet sein Denken in etwa mit der hegelischen Dialektik. Im II. Hauptteil ist gezeigt worden, wie sich der Mensch statt in einer Statik, in der er mit seinem Sein sich in einem Zustand vor Gott sah, infolge der anthropozentrischen Konstellation des neuzeitlichen Denkens in einem Gegenüber zu Gott und der Transzendenz wiederfand. Mit der Isolierung des im Erleben aus der Zuständlichkeit heraus sich distanzierenden Menschen stand das Individuum zwischen dem guten und dem bösen Prinzip, in dessen dialektischem Hin und Her er seine heroische Leistung der „Innigkeit" zu vollziehen hatte. Das Erlebnis des Bösen, der „zwei Seelen in der einen Brust", führte in der katholischen Entscheidung der Reformation im Gegensatz zu der lutherischen zu dem Paradox, den Menschen für fähig zu halten, die Synthese in dieser Dialektik zu finden. Mit der hegelischen Auffassung von der dialektiktischen Entwicklung des Geschehens, der Geschichte, bis zur endlichen Synthese, der „Erfüllung der Zeit" hat die Kettelersche „Dialektik" den Charakter „des Nicht-Zuendeseins" gemeinsam. Das Erlebnis des Hin- und Hergeworfenwerdens überwiegt in der anthropologischen und theologischen Ansicht vom Menschen. Es ist das die Grundsetzung des Augustinischen „Irrequietum est cor nostrum . . ." Doch trennt eine wesentliche metaphysische und theologische Grundsetzung diese katholische Dialektik von der des hegelischen Absolutheitscharakters der Geschichte: „Die Fülle der Zeiten" besteht für das Christentum als historisches Faktum mit der Geburt Christi und seiner Erlösungstat, mit der Dauer des Fortlebens dieser Erlösungstat im Corpus Christi mysticum und der Zuständlichkeit der Gnadenverdienste Christi und der Kirche. In diesem Raum wirkt sich die *moralische* Dialektik des Individuums aus, wobei für den Katholiken der Aspekt des Moralischen, der von dem Individuum zu leistenden Aufgabe in der Dialektik Gut-Böse, Gott-Welt hervorragend sichtbar ist.

Dieser Aspekt der Antithetik Gott-Welt wirkt sich aus bis in die formalen Einzelheiten des Kettelerschen Schrifttums. Wie im Teil II ausgeführt, bestand für das christliche Mittelalter der Aspekt der Zuständlichkeit der metaphysischen Bereiche. Der Statik der gradus, in denen Welt und Transzendenz zueinander standen, entsprach die Objektivität der Welt- und Menschenansicht. Man sah die Phänomene dieser Zuständlichkeit und „beschrieb" sie.

Man beachte in diesem Zusammenhang den Wandel der theologischen und religiösen Aspekte in der letzten Gegenwart. Sowohl die Renaissance des Thomismus als auch der mehr in der Publizistik und

in der Seelsorge (in Ansätzen) wirksame Aspekt des Zuständlichen der Kirche, der Sakramente (Pius X. und die hl. Kommunion, die liturgische Bewegung, Dietrich von Hildebrand, Rademacher, Grosche usw.) bedeuten einen Wandel gegenüber dem Aspekt des 19. Jahrhunderts.

Die Erlösung, die Kirche, die Gnaden waren konkret da in den Realitäten der Kirche und der Sakramente. Die Neuzeit betonte den Vorläufigkeitscharakter alles menschlichen Seins und mußte sich den gnadenhaften Zustand zu Gott in jedem Augenblick neu erobern. Dieser ständigen Verpflichtung entspricht die ständige seelsorgliche Leistung, die die antithetischen Glieder gegeneinandersetzt und die Lösung der Widersprüche aufweist, die dann eintritt, wenn der Mensch „innig mit Religion und Sittlichkeit verbunden ist".

Die Synthese ist — und das scheidet die seelsorgliche Dialektik von der Hegels — nicht das Endergebnis einer Reihe von antithetischen Gliedern, sondern es ist a priori gegeben, glaubensmäßig verbürgt. Synthese ist die Erlösung Christi und die Kirche. Deshalb fehlt in der Publizistik Kettelers eigentlich das dritte Glied der dialektischen Kette. Sichtbar wird nur die Zweigliederigkeit von These-Antithese. Die Leistung, die synthetische Versöhnung, hat ja vom moralischen Individuum vollbracht zu werden — deshalb steht die Synthese draußen, und sichtbar werden nur die beiden Glieder.

Wesentlich aus diesem dialektischen Charakter besteht nun der Vorgang der *Abstraktion* in Kettelers Publizistik. An dieser dialektischen Abstraktion hängt seine ganze Publizistik. „Das verstandesmäßige Denken verhält sich — im Unterschied von der unmittelbaren Anschauung — zu den Gegenständen trennend und abstrahierend. Es hält dabei das abgesonderte Allgemeine in seiner Bestimmtheit und Unterschiedenheit fest. Es vertritt so einseitig die Stufe der Thesis . . ." [5])

Bei Hegel entspricht die Abstraktion durch das verstandesmäßige Denken der ersten Stufe des Denkens, der dann das „dialektische oder negativ-vernünftige" und das „spekulative oder positiv-vernünftige" (Messer) Denken erfolgt, wodurch die versöhnende synthetische Zusammenfassung der Dialektik der ersten und zweiten Stufe des Denkens gegeben ist.

In Kettelers „Dialektik" liegt Thesis, Antithesis und Synthesis a priori glaubensmäßig fest. Es kommt für Ketteler nur darauf an, die jeweilige zeitbedingte Konkretisierung des bösen Prinzips als Gegenspieler des guten Prinzips herauszustellen und die zeitgemäße „Innigkeit" der Synthese als solche in den Gläubigen zu bewirken. Aus der Fülle der Konkretisationen heraus muß Ketteler die Idee des Bösen, des prinzipiellen Anti zu Gott, *abstrahieren*, um sie publizistisch für die Empfänger seiner Seelsorge sichtbar zu machen und den Willen des Menschen in die so sichtbar gemachte Antithetik hineinzustellen und ihn zur sittlichen Leistung zu bewegen.

Die ganze Problematik des moralischen Bereiches im Menschen und um dem Menschen herum muß auf eine jeweils schlagkräftige Grundformel gebracht werden, sie muß komprimiert werden in einen Satz, der nun als

---

[5]) August Messer, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, 6. u. 7. Aufl., Leipzig 1923, S. 110.

schlagkräftige These taktisch in Aktion gesetzt werden kann. Es ist eine Reduzierung des ganzen Problemkomplexes auf eine thetische Formel, die dann mit allen möglichen Superlativen und Elativen auf die Spitze getrieben wird, wo sich dann ohne weiteres das dialektische Gegenüber, die Antithese, einstellt. Diese Reduzierung oder Simplifizierung, oder Abstraktion ist nun für die Publizistik ein wesensnotwendiger Zug. Er macht im wesentlichen die publizistische *Taktik* aus. Die Übermittlung von Willensimpuls über die Erkenntnis hinüber ist nur möglich dadurch, daß das Erkenntnisproblem in komprimierter Form eingesetzt werden kann, um nun in einer impulsiven Stetigkeit auf den Willen zur Gefolgschaftsbereitschaft in Aktion gesetzt werden zu können. Beispiele für solche abstrahierende Reduzierung einer komplexen Problematik auf eine abgekürzte Grundformel gab es schon oben Seite 77 ff., oder in Teil II, wo z. B. die ganze soziale Frage zu einem moralischen Problem vereinfacht wurde. Diese reduzierten Formeln werden mit superlativistischen und elativistischen Ausdrücken beschwert und erzeugen notwendig das antithetische Gegenüber. Die eigentliche synthetische Versöhnung der Gegensätze erfolgt nicht. Die „Dialektik" Kettelers besteht in einer Inszenierung von ideologischem Material, das unbeweisbar und auch unversöhnlich sich gegenübersteht, gegenübergestellt wird. Die Dialektik Kettelers kann natürlich nicht den Absolutheitscharakter der Hegelischen Dialektik beanspruchen. In Wirklichkeit ist sie nur eine Pseudodialektik, denn die glaubensmäßig gesetzte These erscheint am Ende als Ergebnis, als Synthese. Kettelers dialektisches System erscheint so nicht als Dreisatz, sondern als Zweisatz, als Tautologie, die Dreigliedrigkeit besteht doch nur in einem zweigliedrigen Dual. Das „dialektische" Fortschreiten ist auch zu vergleichen mit einem *Anpeilen* des erstrebten Gedankenschlusses, wobei dann dieses gedankliche Ergebnis dasselbe ist wie die Anfangsthese. Das Anpeilen geschieht also nach rückwärts. Der gesuchte Ort ist der erste bekannte Ort, von dem ausgegangen wurde, der Weg ist der eines Zirkels. Die Zweiseitigkeit, die Polarität in Kettelers Schrifttum, die Häufigkeit der Kontraste hat also eine tiefere Begründung, als man sie mit der Konstatierung des Stilmittels des Kontrastes treffen könnte. Sie beruht im letzten in der seelsorglichen Theologie des 19. Jahrhunderts, der Theologie des penser contre.

Der Verlauf der Gedankenfolge aus dem contra zeigt sich in jedem kleinsten Abschnitt der Kettelerschen Schriften. Als Beispiel wird jetzt der Anfang der ersten von den sechs Predigten im Dom zu Mainz von 1848 analysiert.

> „An dem heutigen Tage, meine christlichen Brüder, wo sich uns so viele Jahrhunderte vor Augen stellen, die seit der Einweihung der alten Kirchen dieser Stadt zu Wohnungen des lebendigen Gottes verflossen sind; wo wir mit Rührung auf die lange Reihe der Geschlechter eurer Voreltern hinblicken, die in *einem* Glauben, *einer* Hoffnung, *einer* Liebe hier ein- und ausgewandelt sind, und euch als ihr bestes Erbstück denselben Glauben überantwortet haben, indem sie glücklich gelebt und freudig gestorben sind; wo wir dagegen nicht ohne Furcht in die Zukunft blicken, uns fragend, ob auch ihr und eure Kinder in der gleichen Treue diesen Gotteshäusern denselben Glauben erhalten werdet, so daß auch die spätesten Geschlechter noch das Kirchweihfest

wie wir hier feiern können: Da gewährt der Gedanke den besten Trost, daß zwar die Gotteshäuser dem Willen der Menschen unterworfen sind, die ihre Bestimmung wechseln können, daß aber die Kirche, der wir angehören, jene Kraft, wodurch sie auf Erden besteht, nicht den Menschen verdankt, sondern Gott und seinem eingeborenen Sohne Jesus Christus, dem alle Gewalt gegeben ist, im Himmel und auf Erden. Der Fortbestand der katholischen Kirche ist also nicht dadurch gefährdet, daß die Gewalthaber und die Völker der Erde sich wider sie empören, und nicht dadurch gesichert, daß Fürsten und Völker sie beschützen, sondern sie lebt und besteht auf Erden durch den allmächtigen Willen dessen, der einst sprach: „Es werde!" und der mit diesem Worte die Welt aus dem Nichts ins Dasein rief; der dann in der Gestalt des Menschen die Worte gesprochen: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen"; der endlich seiner Kirche die Verheißung gegeben: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen ..." Ob daher die Diener der Kirche wie einst die Apostel und nach ihnen so viele Glaubensboten ohne alle weltliche Macht und Größe, ohne Haus und sichere Stätte mit einem Kleide, ohne Stab und Schuhe, ohne Gold und Silber, einherwandern, oder ob die Ehrfurcht der Völker ihnen Paläste baut und sie mit irdischer Macht und Herrlichkeit umgibt, das mehrt und mindert nicht die Festigkeit des Felsens, auf dem die Kirche erbaut ist. Über die Kirche Christi haben die Menschen keine andere Gewalt als jene, die sie über Christus selbst hatten. Sie konnten versuchen, Christus zum Könige auszurufen, und ihn wiederum konnten sie verfolgen, verhöhnen, mit dem Narrenmantel bekleiden, ihn ans Kreuz schlagen; daß er aber aus eigener Kraft vom Tode auferstehe, konnten sie nicht verhindern, daß sein Reich auf Erden fortbestehe, nicht wehren. So auch mit der Kirche Christi. Die Menschen können die Schätze der Erde ihr opfern und ihr einen Sitz neben dem Throne der Könige errichten, wie es unsere Vorfahren getan; und sie können ihr alles Irdische rauben, sie verspotten und erniedrigen, wie es jetzt geschieht; aber die göttliche Kraft, die in dem gekreuzigten Christus lebte, können sie auch der gekreuzigten Kirche nicht rauben, und in dieser Kraft wird sie fortbestehen und dauern bis an das Ende der Tage."

In dieser ersten Periode bietet sich ein ausgezeichnetes Beispiel für die „Dialektik" Kettelers. Die Thesis im ersten Satz: Die gläubige Tradition durch Jahrhunderte stützt das religiöse Leben der Gegenwart. Antithesis: „wo wir dagegen ..." der Zeitgeist bedroht diese religiöse Grundsetzung. Synthesis: „da gewährt..." Die Festigkeit der katholischen Kirche überdauert alle Zeiten und garantiert den Sieg über den Zeitgeist. Hier ist der dialektische Zirkel geschlossen. Am Ende stellt sich die Synthese als Axiom dar, an das sich nun das dialektische Fortschreiten anschließt. Ketteler übt hier die Methode des Anpeilens, des Einkreisens. Vom Positiven und aus dem Negativen her hat er gewissermaßen den „geometrischen Ort" für das Axiom. Diese Doppelgliedrigkeit findet sich aber nicht nur als einander zugeordnete Thesis und Antithesis: selbst die Synthesis, das Axiom dieser Predigt, das er aus dem Kontrast heraushebt, ist sogar in zwei negativ-positiven Doppelgliedern ausgedrückt, wobei der

Hauptton auf den stark thetischen Schluß fällt. Neben diesen negativ-positiven Kontrastwirkungen stellt sich dann diese Periode als ganzes dar als nach einem sehr wirkungsvollen Stilprinzip gebaut: dem Chiasmus, der Kreuzung von Gegensatzpaaren. Die negativ-positiven Glieder werden überkreuzt und stehen dann: positiv („an dem heutigen Tage — gestorben sind") negativ („wo wir dagegen — feiern können") negativ („daß zwar die Gotteshäuser den Willen der Menschen ...") positiv („daß aber die Kirche ..." „Gott ... Jesus Christus"). Dieses letzte positive Glied ist noch einmal unterstrichen, parallel verstärkt („nicht den Menschen — sondern Gott"). Das Ganze steht also: positiv — negativ: negativ — positiv. Das erste Positiv wird abgeschattet durch das Negativ, und das Schluß-positiv leuchtet auf den Schatten der zwei vorhergehenden Negative desto heller. Im „Schatten" des mittels dieser Schwarz-Weiß-Abstufungen erstiegenen Gipfels wird nun die folgende Satzperiode weitergeführt. Die erste Periode hatte sich bis zu der feierlichen Setzung emporgesteigert, bis zu dem Bibelzitat. Bedeutsam ist nun die Fortsetzung mit „also", dem Requisit eines logischen Gedankenganges. In Wirklichkeit wird hier aber nicht logisch weitergeführt, es besteht gar keine Möglichkeit eines konklusiven „also", es wird nicht gefolgert, sondern das oben aufgestellte Axiom (gleich: die Festigkeit der Kirche) wird in Variation wiederholt. Der kontrastierende Ton des „also" dient aber recht wirksam zur *Abstoßung* der neuen Periode. Die positive Wiederholung des obigen axiomatischen Satzes des ersten Abschnittes steht nun wieder in einem negativ-positiven Doppel. Das zweite Glied dieses Doppel, mit „sondern" stark in Kontrast gesetzt, bringt diese positive Wiederholung. Das erste Glied dieses Doppel ist in sich wieder in zwei Doppel gespalten, durch deren negativ-positiven Charakter das positive Ergebnis des zweiten Satzgliedes angepeilt, eingekreist wird. („also nicht dadurch gefährdet ..., und nicht dadurch gesichert ..., sondern ...") Wieder das contra und das Anpeilen des Ergebnisses. Dieses positive Ergebnis wird dann verstärkt bis zu einem Gipfel durch die Wirkkraft der Bibelzitate. Es erfolgt im „Schatten" dieses Gipfels ein neuer Stoß. Es ist genau dasselbe Bild wie in der Periode vorher. Mit „daher", dem syntaktischen Sprachrequisit, wird die exegetische Variation fortgeführt, mit ihm wird nichts anderes eingeleitet, als eine Anreihung einer neuen *Para*phrase zu dem obigen axiomatischen Satz. Ein *Nachgraben* der Kerbe durch neue negativ-positive Doppel. Negativ: ob . . . ohne, ohne, ohne; positiv: oder ob. Der negativ-positive Einschränkungssatz mit ob hat keinen anderen Sinn, als durch Ausschaltung der unmöglichen Fälle den zentralen thetischen Satz, der die Wiederholung des Anfangsaxioms bringt, anzupeilen oder einzukreisen. *In* dem angepeilten Satz steht noch einmal diese negativ-positive Zweigliedrigkeit: „das *mehrt* und *mindert* nicht die Festigkeit des Felsens." Auch hier wieder die Chiasmusform der Überkreuzung von Gegensatzpaaren im kleinen: negativ die „ohne" — positiv die „oder ob", dann positiv „mehrt" und negativ „mindert". Der Fortgang der Sätze geschieht jetzt in einer anderen Weise. Es wird nicht im Schatten eines emporgesteigerten thetischen Höhepunktes wieder angesetzt zu einer Neuanpeilung eines anderen Höhepunktes, es wird hier durch einen der letzten These (Festigkeit des Felsens) parallel geschalteten Satz die Variation des Anfangsaxioms weitergeführt. Diese Variation führt dann ein neues Element ein, den Ver-

gleich, der indes hier nur dadurch interessiert, daß er die negativ-positiven Doppel weiterführt. Schon der Vergleichsatz ist bezeichnender Weise negativ-positiv formuliert: „ . . . haben die Menschen keine andere Gewalt als jene, die sie . . .“ Es geht weiter in sehr geschickten Kontrasten. Die zwei großen Kontrastsätze betont eingeleitet mit „sie“ und „er aber“. In diesem ersten Satz noch mal ein Innenkontrast: „König ausrufen“ und „verfolgen . . . Kreuz schlagen“. Und auch hier wieder ein sehr wirksamer Chiasmus, doppelt verstärkt: „sie konnten versuchen, Christus — er aber (Christus), sie“. Das letzte Satzglied bringt eine Unterstreichung: zwei parallele Daß-Sätze. Nachdem dieses erste Glied des Vergleiches ausgeführt ist, wird in aller Ausführlichkeit der Vergleich parallel zu dem bekannten Glied ausgeführt, formal angesetzt durch: „so auch mit der Kirche Christi!“ Parallel zu oben die negativ-positive Doppelgliedrigkeit: Positiv: Schätze opfern — negativ: alles Irdische rauben. Der Kontrast wird noch unterstrichen durch: „Vorfahren (also einst) . . . und jetzt.“ Dazu das contra des Positivs, abgestoßen mit „aber“. Da wieder die Zweiteilung: sie können nicht rauben, die Kirche wird fortbestehen. Hier schließt der erste Sinnabschnitt der Predigt. Er besteht aus vier einzelnen Rucken. In der ersten Periode die Anschneidung des Themas bis zur Steigerung der axiomatischen Setzung. Die drei folgenden Perioden bedeuten keine Folge wesentlich neuer Gedanken, bedeuten keine logische Synthese folgerichtiger Urteile, sondern sie haben den Zweck, durch Wiederholung die Anfangsthese einzuhämmern, den Kern nachzugraben. Die Vorwärtsbewegung erfolgt durch Ineinanderhakung der Gedanken durch negativ-positive Kontraste. Nicht Ergebnisse einer logischen Urteilsreihe, sondern In-Szene-Setzung, Aneinanderreihung von ideologischem, glaubensmäßigem Material, das vorliegt.

Die negativ-positive Doppelgliedrigkeit ist so unbedingt notwendig für Ketteler, wenn er den Gedankengang fortführen will, daß er zu den künstlichsten Mitteln greift, ein Negativ zu finden, von dem er ein Positiv abstoßen kann. So z. B. in der fünften Mainzer Predigt, wo er von dem Sakrament der Ehe spricht. Um das Neue der Einsetzung des *Ehesakramentes* sichtbar zu machen, setzt er ein vollkommen sinnloses Negativ: „Wie ich vorher erwähnte, meine christlichen Brüder, so sind schon in den Worten des ersten Stammvaters die wesentlichen Momente enthalten, welche die Ehe nach Gottesanordnung in sich begreifen soll: Die Liebe, die Einheit, die Unauflöslichkeit. Die Aufgabe Jesu Christi war es nun, nicht die Ordnung, die Gott in die Natur gelegt, zu zerstören, sondern er wollte sie von der Sünde und deren Verderben reinigen und sie nach ihrer ursprünglichen Bestimmung wieder herstellen.“

Wie sehr Ketteler das Negativ nötig hat, um „Farbe“ oder „Schatten“ für seine Darstellung zu bekommen, sagt er ein für alle Male in der Einleitung des Hauptteils der vierten Predigt von 1848. Dort sagt er: „Es gibt nur zwei denkbare Endbestimmungen unseres Lebens . . . *Wir beginnen mit der Lehre des Unglaubens.*“ (II, 269) Die Ausführung dieses Negativs nimmt dann ungefähr zwölf Seiten in Anspruch, während die „Darstellung“ des Positiven, der Lehre des Christentums, drei Seiten benötigt. Sinn hat diese Ausdehnung des Negativen durch die darin mögliche Ausnutzung des christlichen Ressentiments gegenüber allem moralisch Unwertigen. In welch ausgedehnter Weise Ketteler das Negativ

verwendet zur Konstrastierung des Positivs, wird schlagartig deutlich aus dem Grundriß der dritten Mainzer Predigt. Der Grundriß ist relativ klar:

B. Freiheit des Menschen und sein Verhältnis zu Gottes Gesetz.
  I. Die Lehre von der Freiheit des Menschen ist in ihrem innersten Wesen gebunden an die Lehre von Gott. In dem Blick auf die Geschichte sehen wir diesbezüglich drei Wahrheiten:
    1. Der Glaube an den persönlichen Gott ist für den Menschen naturnotwendig.
    2. Das Erkenntnisvermögen ist geschwächt.
    3. Die Leidenschaften empören sich gegen Gott.
      ad 1
      ad 2 Ausführung.
      ad 3
  II. Darauf die Lehre von der Freiheit.
    1. (negativ) bei den Gottesleugnern.
    2. (positiv) im Christentum.
  III. Die Ohnmacht der Lehre der Gottesleugner.
    Der Mensch ist ohnmächtig gegenüber dem Gesetz
    1. der Natur, des Körpers.
    2. des Geistes, Denkgesetze.
    3. des Willens, Sittengesetz.
  IV. Gott dagegen hat Schranken gesetzt.
    1. Er straft den Ungläubigen im Leben.
    2. mit dem Tode.
    3. mit der Knechtschaft unter die Leidenschaften.

Die Formulierungen der Überschriften sind Zitate aus der Predigt. Auffallend ist die durchgängige negative Formulierung selbst der positiven Glieder und das Vorstehen der negativen Glieder. Ein ähnliches Bild gibt jeder Grundriß der Kettelerschen Schriften.

Diese Antithetik durchzieht alle seine Schriften. An ihr hängt der ganze „Gedankengang", so daß mit einer bloßen Aufzählung der Gegensatzglieder der Inhalt der Schriften gegeben ist. Auf diesen Gegensatzgliedern und den sich einleitenden Konjunktionen beruht der Ton, der bei der Gleichheit der grundsätzlichen Gedanken die publizistische Intensität trägt. Den Kontrastgliedern entspricht die weitgehende Anwendung von kontrastierenden oder parallelsetzenden Doppelkonjunktionen. In dem Hirtenbrief über „Religion und Volkswohlfahrt" (III, 215) sehen wir 64 solcher Doppelkonjunktionen. Davon haben adversativen Charakter 42, konsekuntiven 16, rein koordinierenden 6.

Wie sehr das ganze Schrifttum Kettelers in Kontraste halbiert ist, erhellt aus den Konjunktionen und Partikeln, die er setzt. Schon aus dem Bild, das die bloße Aufzählung dieser Konjunktionen ergibt, springt dieser Kontrast heraus. Aus demselben Hirtenbrief sind folgende Konjunktionen und Partikeln herausgefunden: Aber, auch, ja doch soweit, sogar, und, nur, namentlich, daher, ja, doch nur zuoft, daher, aber, aber, also, zwar, aber, und so weiter und so weiter. In diesen überwiegen die mit adver-

sativem Charakter: 44 aber, 22 daher, deshalb, darum, 32 nur, 8 dagegen, 6 doch, 11 ja, 3 schon, 12 sogar, namentlich, bereits, nämlich. Nicht so stark adversativen Charakter haben die anderen, die 29 auch, die 5 weil.

Dieser Kontrast, auf dem sich die Gedankenführung aufbaut, wird ausdrücklich von Ketteler durch Einleitungsformeln zu den einzelnen Perioden be*tont*. In der dritten Predigt von 1848, zu der oben die Gliederung gegeben wurde, bietet sich ein auffälliges Beispiel dafür, wie Ketteler solche Antithetik auch akustisch hörbar macht. Nach der Darstellung der drei Punkte des Teiles I fügt er nun den Teil II, wo er die Freiheit des Menschen bespricht, an mit der Formel: „Nach *dieser* Darstellung *wird es nun leicht*, meine christlichen Brüder, die Lehre von der Freiheit des Menschen, wie sie sich nach dem Gottesglauben im Christentum und in der katholischen Kirche und nach dem Unglauben gestaltet, aufzufassen." Zu beachten ist hier einmal die Abstoßung, der Kontrast, der in dem Demonstrativ liegt, der bei der durchgängigen Antithetik bei Ketteler einen besonders scharfen Ton bekommt. Die voreinnehmenden Formeln: „wird es uns nun leicht" und: „meine christlichen Brüder" gehören in die Reihe der „Stilmittel", die auf den ideologischen Raum hinweisen. Schon wie Ketteler fortfährt, weist hin auf die Verzahnung der Positive und Negative, hier in der Form des Chiasmus. In der zitierten Einleitung setzte er: „Gottesglauben — Unglauben"; seine Darstellung beginnt er jetzt mit: „Gottesleugner", um mit der „Lehre des Christentums" auf einem Höhepunkt der Steigerung zu enden.

Die Anfangsformeln betonen den Kontrast. Dem „wird es nun leicht" vom Anfang, dem bei „Darstellung" der Lehre der Gottesleugner die Formel entspricht: „dem Gottesleugner bleibt selbstredend nichts übrig . . .", entspricht die Kontrastformel, mit der er die Darstellung der sozialen Konsequenzen einleitet, die sich aus der Lehre der Freiheit, wie sie die Gottesleugner haben, eingeleitet wird: „Wie mit dieser Lehre von der Freiheit des Menschen noch ein soziales Leben unter den Menschen möglich sein soll, *ist schwer einzusehen.*" *Akustisch*, im Ton entspricht dieses „schwer" dem „leicht" zu Anfang dieses Sinnabschnittes. Diese Formeln, daß es „schwer einzusehen" ist, ist nun durchaus nicht eine logische Notwendigkeit. Logisch wäre eine konsequente Befolgung dessen, was er am Anfang gesagt hat, daß es leicht sei, die Zusammenhänge einzusehen. Er hätte durchaus formulieren können: „Es ist nun leicht einzusehen, wie mit dieser Lehre . . . kein soziales Leben unter den Menschen möglich ist." Ketteler wählt aber den Kontrast, weil er das interessierte Zuhören durch rein äußerlich wirkende Mittel auf den durchgängigen Dualismus der besprochenen Bereiche hinstoßen will. Die betonte Formel, mit der er die Position des Christentums anschließt, folgt: *„in vollem Gegensatz zu dieser*, alle sozialen Verhältnisse, alle gesellschaftlichen Beziehungen von Grund aus zerstörenden wahnsinnigen Lehre steht die Lehre des Christentums und der Kirche von der Freiheit des Menschen." Der Kontrast ist durch einen Chiasmus mehr akustischer Art noch überspitzt: das Überschlagen der Kontraste in der Lehre, wobei die charakterisierende Apposition bei der Lehre des Unglaubens vorher steht, bei der des Christentums nachher.

Eine rein akustische Wiederholung zu Anfang des Teiles, wo die Gottesleugner besprochen werden, beschwert den Kontrast, indem dieses

„selbstredend" zu dem „ . . . ist schwer einzusehen" steht. In einer Art *Leitmotivik* beginnt er den Abschnitt: „Dem Gottesleugner bleibt *selbst*redend nichts übrig, als der Mensch *selbst*, und da er keine Unterordnung des einen Menschen unter den anderen nach einer höheren Ordnung, die außer den einzelnen Menschen liegt, anerkennen kann, so muß er auch die volle und unbegrenzte *Selbst*herrlichkeit für jeden einzelnen Menschen in Anspruch nehmen." Der etwas ineinandergeschachtelte Satz wird zusammengehalten durch dieses akustische Band des dreimal anklingenden „selbst". Ketteler begnügt sich aber nun mit diesen Kontrasten nicht, er setzt nicht die Lehre des Christentums in vollem Gegensatz zu der Lehre des Unglaubens: Innerhalb der Darstellung der Lehre des Unglaubens kann Ketteler auf das Kontrastmittel des Christentums nicht verzichten. Er macht der atheistischen Auffassung eine scheinbare Konzession: „Auch das Christentum will nämlich den Menschen bis in sein tiefstes Innere hinein frei machen und legt nur jener Handlung moralischen Wert bei, die aus freier Selbstbestimmung hervorgegangen ist. Es erkennt *aber* außer dem Menschen noch ein objektiv *Wahres, Gutes und Schönes* an, das er sich aneignen muß, wenn er seine Bestimmung erreichen will. So aber (Kontrastabstoßung) versteht der Unglaube unserer Tage die Selbstbestimmung nicht. Ein objektiv *Wahres, Gutes und Schönes* gibt es für den einzelnen Menschen nach ihm nicht, und jeder einzelne ist vollkommen berechtigt, alles zu bekämpfen, was alle für gut halten, so lange er selbst es nicht anerkannt hat." Die Kontraste verschieben sich von den Kontrasten, die in der verschiedenen Auffassung des Christentums und des Unglaubens liegen, auf die akustischen Kontraste. Es ist offensichtlich, daß Ketteler mit seiner „Darstellung" des Unglaubens in ein publizistisches Extrem gerät, wobei die akustische Wirksamkeit eine größere Rolle spielt als die logische und tatsächliche Richtigkeit. Diese Formel des „Wahren, Guten und Schönen", die er im Abschnitt vorher schon folgendermaßen anwendet: „Das, was die Menschheit als *wahr, gut und recht* erkannt hat", wiederholt er nun im Folgenden noch dreimal bei der „Darstellung" der christlichen Lehre von der Freiheit. Sie ist fundiert in einem „überweltlichen Gott, dem alle *Wahrheit, Schönheit, alles Gute* persönlich einwohnt." So kann die „Natur der menschlichen Freiheit immer nur darin bestehen, daß der Mensch die Fähigkeit hat, das an sich und in sich und in Gott *Gute, Wahre und Schöne* nach den ihm zugeteilten Kräften in sich aufzunehmen, oder sich ihm zu widersetzen." In ganz anderem Zusammenhang, aber als akustisches Gebilde vollkommen als gleichwirkend neben die obigen Beispiele zu setzen, folgt nun noch einmal in diesem Sinnabschnitt diese Formel: „Von der *Wahrheit, Schönheit und Güte* dieser uns geoffenbarten Gedanken ergriffen ..."

3. Publizistische Quantität und logische Qualität.

Nicht die Qualität eines Gedankens, nicht die Wahrheit ist das Wirkprinzip der Kettelerschen Publizistik, nicht der Einsicht wird vertraut in die Richtigkeit und Schönheit der Wahrheit, sondern es kommt auf die *quantitative Folge von Stößen, von Impulsen an.* Im vorigen Abschnitt ist das innere Bewegungsprinzip dieser Folge von Impulsen aufgezeigt worden als aus einem Contra heraus, einer Entsprechung des „penser contre" der Theologie des 19. Jahrhunderts. In den beiden zuerst analysierten Bei-

spielen (siehe oben S. 80 ff.) fand sich neben dem negativ-positiven Contra das Prinzip der Parallelverstärkung. Der Publizist zielt direkt auf den Willen, der nicht durch die Einmaligkeit der Erkenntnis ausgerichtet ist, sondern eine kontinuierliche Folge von Impulsen nötig hat. Eine logische Satzfolge zielt auf die Vernünftigkeit des Menschen. Hier kommt es auf die Qualität und die Richtigkeit des Gedankens an. Die publizistisch intentionale Satzfolge zielt auf die Willentlichkeit des Menschen, den Teil, der an das Körperlich-Materielle relativ fest gebunden ist. Deshalb wirken auf ihn Quantitäten. Nicht Wahrheit wird verlangt, sondern Wirklichkeit, Wirksamkeit, Wucht, Masse. (In diesem Sinne nennt S p a e l [siehe oben] den Publizisten einen Multiplikator). Das alles aber sind quantitative Elemente. Die Wiederholung als Kennzeichen dieser publizistischen Form ist eindeutig quantitativ. Dieses quantitative Element muß dem Stoff, der an und für sich eine erkenntnismäßige Wahrheit verlangt, erst abgerungen werden. Der Stoff, hier die soziale Frage, muß erst einen Stachel bekommen, das Erkenntnisproblem muß umgeformt werden zu einem Willensproblem. Diese komprimierte Anfangsthese wird dann immer wiederholt, wofür oben (S. 78) an der dritten Predigt von 1848 ein Beispiel herausgestellt wurde.

Auf die Heraushebung dieser „einen Antwort" auf den ganzen Komplex von Fragen kommt es Ketteler an. Diese Grundthese aus dem Glaubensbereich will Ketteler in das Bewußtsein stoßen als die zentrale Wahrheit, von der alle anderen Fragen gelöst werden. Die „Sätze" bedeuten also eine Inszenierung von ideologischem Material zum Zwecke der agitatio, der Bewegung, der Emotion des Willens. Die Wiederholung im engeren Raum tritt dann besonders wirksam in Aktion, wenn Ketteler mit seinem „Gedankengang" auf einem Höhepunkt der Emotion angekommen ist. In der zweiten Predigt von 1848 sagt er emphatisch an einer solchen Stelle: „Doch wozu solche Beweise, da die tägliche Erfahrung deutlicher redet als alle statistischen Tabellen. Ist der Geizige, der Schätze auf Schätze sammelt, ist der Jüngling, der alle Länder durchwandert, alle Sprachen erlernt, alle Völker kennt und Tausende seinen Lüsten opfert, ohne seiner armen Mitbrüder zu gedenken, ist die Jungfrau, die in den Gesellschaften glänzt, die ihren Leib zu dem goldenen Kalbe macht, das sie verehrt, und dem sie Gold und Edelsteine opfert, während sie gefühllos ihre arme Mitschwester erfrieren läßt — sind diese alle etwa noch christlich erzogen, und fehlt ihnen die allgemeine Menschenbildung? Wo ist die allgemeine Menschenbildung, die den Geizigen mildtätig macht, die den liederlichen Jüngling, das eitle Mädchen mit Liebe zum Nebenmenschen erfüllt, wo ist die Lehrweise, das Lehrbuch, das imstande wäre, den Geist der christlichen Entsagung, Selbstverleugnung in die Herzen der Menschen einzupflanzen? Zeiget es mir, zeiget mir das Geschlecht mit wahrer Nächstenliebe, das ihr ohne Christentum durch eure Weltweisheit gebildet, und ich will mit euch das Christentum über Bord werfen. Solange ich aber sehen werde, daß alle Weisheit, alle Wissenschaft, alle Weltbildung zusammengenommen nicht imstande ist, ein einziges Fünklein christlicher Liebe auf Erden zu entzünden, nicht imstande, ein einziges Leben der Liebe zu gestalten, einen einzigen Geizigen von seinem Geize zu heilen, werde ich feststehen in dem Glauben, daß die Menschheit in Sünde gefallen und nur durch das Christentum wieder hergestellt werden kann."

Die affektische Steigerung geht bis zu dem Höhepunkt: „Zeiget es mir, zeiget mir das Geschlecht ...“ In dieser doppelten Wiederholung der Aufforderung zum Beweis nach der Fragenfolge: „ist ..., ist ..., ist ..., sind — wo ist ..., wo ist ...“, schlägt die rhetorische Frage in die positive Behauptung um, eine sehr wirksame akustische Hilfe: eine Antwort auf die Frage für das Ohr zu geben, dabei aber doch nur denselben Gedanken einmal in Frageform, das andere mal in Behauptungsform auszusprechen. In ganz paralleler Weise stehen solche Wiederholungen in der vierten Predigt. Affektische Höchststeigerung, die sich in den rhetorischen Fragen ausdrückt: „Wenn der Glaube an die Unsterblichkeit, an ein ewiges Leben ein Wahn ist, woher kommt dann die Wehmut im Herzen der Weltkinder, wenn sie das Irdische so täglich kommen, gehen und verschwinden sehen; woher kommt es, daß eben das Vergängliche an ihren Freuden sie so erschreckt, daß der Gedanke, wie schnell ihre Freuden vorübereilen, sie ihnen verbittert? Warum quält es die Reichen, wenn sie mit Wollust ihre Häuser, ihre Güter, ihre Gelder betrachten und sie die Worte zu hören glauben: „Du Tor, noch diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und was du gesammelt, wessen wird es sein?“ Warum quält es den Mann, der die Welt genießt, wenn er fühlt, daß die Sinne sich abstumpfen, mit denen er genießen will? Warum quält es das eitle Weib, wenn es sieht, daß es mit aller Kunst die Reize nicht festzuhalten vermag, womit es die Welt an sich gefesselt? Warum ist die Vergänglichkeit, die ja allem rein Irdischen natürlich ist, dem Menschen ein solcher Wurm, der alle seine Freude annagt? Das ist das innerste Bekenntnis der Seele, daß sie für eine ewige unvergängliche Freude bestimmt ist, daß eine vergängliche Freude ihre Bestimmung nicht sein kann.“ Beim Lesen dieser und in den im vorigen häufiger zitierten Stellen ist klar geworden, daß der *Eindruck* dieser Wiederholungen erfolgt nicht aus ihrem Wahrheitsgehalt, sondern aus dem Ton, in dem diese Gedanken in Aktion gesetzt werden. Die Wiederholung der Satzanfänge: „ist, ist, ist, sind — oder: woher, woher, warum, warum, warum, warum“ erwirkt einen rein akustischen Eindruck, über den dann die Emotion vermittelt wird.

Es wird durch Häufung von Kontrasten eine starke Spannung erzielt. Für die Wahrheit eines logischen Urteils besagt es nichts, wenn das Urteil zehn oder mehrere Male wiederholt formuliert wird. Der Sinn der Wiederholung liegt in der Wirkung des rein akustischen immer wieder Anklingens derselben Töne. Dafür, daß nicht in der Klarheit der Gedankenführung so sehr die „Eingängigkeit“ des Kettelerschen Stils beruht, sondern eben in dieser akustischen „Übersichtlichkeit“, sind die obigen Beispiele eindeutige Belege. In den oben angeführten Fällen *anaphorischer Wiederholung* des Satzanfanges stehen prägnante Beispiele *epiphorischer* Tonwiederholung am Ende des Satzes gegenüber. So in der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum“. Auch hier wieder ein eklatanter Beweis dafür, daß Ketteler einen ausgesprochenen Redestil schreibt, ganz angelegt auf Tonwirkung, daß also, wie überhaupt, in seinem Fall aber besonders deutlich, die Publizistik unter die „Beredsamkeit“ fällt.

Der Anfang des Kapitels 7: „Die wahren und praktischen Mittel, dem Arbeiterstande zu helfen“, lautet: „Die Vorschläge der liberalen wie der radikalen Partei genügen also offenbar nicht, um das große Problem der Gegenwart zu lösen und die Nahrungsverhältnisse des

Arbeiterstandes, den die Grundsätze dieser Parteien großenteils in die Lage gebracht haben, in der er sich jetzt befindet, wirksam zu verbessern und ihn vor der Konsequenz der allgemeinen Konkurrenz, die ihn auf die äußerste Lebensnotdurft angewiesen hat, und ihm diese nur für den Tag bietet, wo er Arbeit findet, zu bewahren."

Wenn in dem vorhin zitierten Beispiele der Ton in der Wiederholung des Satzanfanges stand, so ist hier aller Druck gelegt auf das Satzende. Durch diese Druckstellen gelingt es Ketteler, elf Satzteile in einen Satz zusammenzupacken und doch „übersichtlich" zu bleiben. Zur besseren „Sicht"barmachung sollen die Tonsilben untereinander geschrieben werden.

Die Vorschläge der liberalen wie der radikalen
Partei genügen also offenbar *nicht,*
1. um das große Problem der Gegenwart zu *lösen,*
2. und die Nahrungsverhältnisse des *Arbeiterstandes,*
den die Grundsätze dieser Parteien großenteils in die *Lage* gebracht
haben,
in der er sich jetzt *befindet,*
wirksam zu *verbessern,*
3. und ihn vor der Konsequenz der allgemeinen *Konkurrenz,*
die ihn auf die äußerste Lebensnotdurft *angewiesen* hat
und ihm diese nur für *den* Tag bietet,
wo er *Arbeit* findet,
zu bewahren.

Diese Einhämmerung durch den auf das jedesmalige Ende des Satzteiles verlegten Satzrhythmus wird noch verstärkt durch die am Anfang in diesem Hauptton stehenden Nebentöne der dreimaligen Wiederholung des adverbialen Objektes: „Um zu ..., und (um zu) ..., und (um zu) ..."

Zu dieser ersten epiphorisch betonten Satzperiode steht die folgende in Kontrast, die den Akzent wieder in den Anfang verlegt.

„Mögen im einzelnen die Absichten vieler Mitglieder dieser Parteien noch so wohlwollend sein, und mag auch hier und da ihr Wirken die Lage der Arbeiter vorübergehend und im beschränkten Umfange verbessern, so sind doch alle ihre Vorschläge nicht entfernt imstande, die Gesamtlage des Arbeiterstandes vor einem immer größeren Ruin zu bewahren, geschweige sie zu verbessern."

Der Ton liegt hier auf dem „Mögen . . ., und mag, so sind doch alle ..., geschweige". In der letzten Satzhälfte steht nun neben dem Anfangston „doch" und „geschweige" noch ein Endton „bewahren" und „verbessern". Es sind also hier vereinigt Anfangs- und Endbetonung.

Klangwirkung in Wortwiederholungen findet sich sehr häufig. Schon im weiteren Verlauf des oben zitierten Abschnittes finden wir Wiederholungen wie: „die höchste politische Freiheit, die höchste Blüte des genossenschaftlichen Lebens ..." (III, 87) „Wie bald wird das vorüber sein ..., wie bald werden auch wir ..." (III, 89). *Klangwiederholung* ist wirksam bei „Christenherzen und Christenliebe" (III, 92) oder „der Geist des Christentums, wie er ein Geist der Liebe, so auch wesentlich ein Geist der Selbstverleugnung ist ..." (III, 94).

Häufung ist das Wirkprinzip in folgender Periode: „Der Geist des Christentums hat aus den Sklaven der ländlichen Bevölkerung teilweise unseren deutschen Bauernstand entwickelt und aus den Sklaven in den Städten den deutschen Bürgerstand. Der Geist des Christentums hat unermeßliche Mittel angesammelt, um in zahllosen Anstalten, die für alle Bedürfnisse bestimmt waren, dem armen Arbeiter zu Hilfe zu eilen." Diese zweimalige Wiederholung bedeutet eine Steigerung im Quantitativen, die, so zusammengeballt, die Schärfe des Kontrastes erhöht, der durch den nachfolgenden Satz hingestellt wird: „Der antichristliche Zeitgeist ist auf dem besten Wege, das alte Sklaventum in neuer Form wieder herzustellen ..."

Es bedarf zu dieser Tonwirkung der Parallelschaltung nicht einmal der wortwörtlichen Übereinstimmung. Tonwirkung und der Eindruck der Häufung ist schon wirksam in der Parallelschaltung gleicher Satzglieder, wie in der zweiten Predigt von 1848. „Das wollen nun die *Kinder der Welt* freilich nicht anerkennen. *Sie verlachen* die Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen, *sie leugnen* den Ursprung und die Kraft der Leidenschaften und *behaupten*, daß ..." (II, 235) Parallelschaltung von Satzgliedern ohne ausdrücklichste Wortwiederholung findet sich z. B. in derselben Predigt eine Seite vorher: „Diese Grundlehre des gesamten Christentums vermag allein uns zu erklären, *wie* selbst die natürlichsten Wahrheiten *verkannt*, die heiligsten Gefühle *verleugnet*, *wie* der Mensch so unmenschlich zu werden vermag. Solange das Christentum *die Menschen trug*, ihren Verstand *erleuchtete*, ihren Willen zum Guten *stärkte*, solange das Christentum den ganzen Menschen *durchdrang*, waren *solche* Lehren vom Rechte des Eigentums garnicht möglich, eine solche Trennung von arm und reich undenkbar ... Nicht die *Vernunft* herrschte jetzt über die Menschen, sondern die *Leidenschaft*, und nicht aus der Vernunft, sondern aus den niedrigsten Leidenschaften sind die Lehren vom Rechte des Eigentums hervorgegangen, die ich angeführt habe." Parallelschaltung mit Tonwirkung auf kleinstem Raum, zusammengebaut mit Kontrasten, die ebenfalls parallel stehen.

Rhythmische und klangliche Wirkung hat die Parallelschaltung ebenso wie die Kontrastsetzung durch Doppelkonjunktionen. Das rhythmische Hin- und Herpendeln der Satzbetonung ist greifbar. Kettelers Schriften hängen überhaupt sozusagen in Doppelkonjunktionen.

Es ist deutlich hörbar, wie der ganze Verlauf der Schrift eigentlich von diesem rhythmischen Element getragen ist. These = Stoß, Antithese = Gegenstoß, Variation, Wiederholung, Häufung, Übersteigerung, Superlativierung — das ist in Wirklichkeit der primäre Eindruck, den der Leser von den Schriften Bischof Kettelers gewinnt.

4. „Stilmittel" im ideologischen Raum.

In seiner Schrift „Christentum und Sozialdemokratie" umgrenzt Ketteler seine publizistische Reichweite als die eines sich der publizistischen Form bedienenden Seelsorgers. Er nimmt ausdrücklich Bezug auf den ideologischen Raum, in dem er steht, die Gemeinschaft im Glauben, aus der heraus er seine Argumente hat, die Beweiskraft haben, aus dem heraus und durch den er seinen Stil hat, bis in die kleinsten Einzelheiten. Er besagt mit diesem Hinweis auf die gleichen Voraussetzungen für Publi-

zist und Empfänger von Publizistik die gleiche Schwingungsweite, die gleiche Wellenlänge, auf die sein Ton abgestimmt ist. Es heißt dort: „Ich bitte aber, nie zu vergessen, daß ich bei meiner Untersuchung mich nur an gläubige Christen wende. Nur für sie, nicht für Namenskatholiken und Ungläubige, schreibe ich diese Zeilen. Wer nicht mehr den festen Boden des Christentums unter seinen Füßen hat, ist unbelehrbar und wird zu seinem Verderben von den Tagesmeinungen sein Leben lang hin und her getrieben, ein unglückliches Opfer jeder Versuchung." Nicht nur die glaubensmäßigen Argumente und ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Beweisführung, je nachdem sie von Gläubigen oder Ungläubigen aufgenommen werden, trifft dieser Hinweis auf die Begrenzung seiner Publizistik. Ketteler trifft mit diesem Hinweis auf den ideologischen Raum viel „äußerlichere" Stilmerkmale, die zusammenfassend unter dem Gesichtspunkt ihrer Gültigkeit im ideologischen Bereich jetzt betrachtet werden sollen.

Unter den formalen Elementen, die auf den glaubensmäßigen gemeinsamen Raum hinweisen, in dem Publizist und Leser stehen, fassen wir alles zusammen, was auf die Herstellung oder die Festigung eines inneren Kontaktes zwischen Publizist und Leser einwirkt. Das ist neben dem ganzen Aufbau der Schriften, den man als „innere Form" bezeichnen könnte (siehe Scholz a. a. O. 3 ff. und oben Teil II) alles das, was die innere überredende Tendenz vertritt mit Mitteln, die direkt auf den ideologischen Raum hinweisen. Scholz zerteilt die stilistischen Äußerungen in solche, die der ποικιλία = Festigung der Gedanken, und der εὐρυθρία, dem Wohlklang dienen. Die Anwendung dieser in der Poetik des Isokrates aufgezählten Mitteln war ziemlich unverbindlich für den besonderen Fall. Wenn Scholz den Stilmitteln, die unter die ποικιλία fallen, den Sinn der Festigung der Gedanken zumißt, dann ist das eine künstliche Trennung von Stilmitteln, die er unter εὐρυθμία zusammenfaßt, die gewiß dasselbe bezwecken, nämlich das Ziel der ganzen publizistischen Bemühung, die Gedanken zu festigen, besser: die Gedanken so einzuhämmern, daß sie im Leser *wirklich* werden.

Nun trifft es sich wirklich so, daß alle die Stilmerkmale, die Scholz mit εὐρυθμία zusammenfaßt, in den bisherigen Abschnitten dieses dritten Hauptteiles untersucht worden sind, unter dem Gesichtspunkt ihrer direkten Bezogenheit auf das Wesen von publizistisch Geformtem überhaupt; Scholz zählt auf: Wiederholung, Satzrhythmus Wortstellung, rhythmische Satzschlüsse, Periodenbau, Gebrauch von Worten und Wortformen — es zeigt sich, daß aus dem „Nachdenken über das Ziel der Rede ihr wesentlichstes Merkmal gefunden wurde" (so Scholz a. a. O. S. 8). Es zeigt sich, daß die von Scholz aufgezählten Stilmitteln in frappierender Weise „bei Ketteler vorkommen." Es trifft ferner zu, daß alle die Stilmerkmale, die Scholz unter ποικιλία-Festigung der Gedanken zusammenfaßt, von uns gemeint sind, wenn wir ihre Bezogenheit auf den ideologischen Raum besagen wollen und ihre Herkunft aus ihm.

Dieses Ergebnis wurde gefunden, indem aus den Schriften Kettelers die inneren und äußeren Merkmale eines publizistischen Erzeugnisses, *seiner* Publizistik abgelesen wurden, wobei neben der Erkenntnis von Kettelers publizistischer Eigentümlichkeit das Nebenergebnis sich herausstellt, zur Erkenntnis von Publizistik überhaupt hiermit einen Beitrag geliefert zu haben, wie die Konfrontation mit Scholz zeigt.

Der Anfang eines rhetorisch wirksamen Erzeugnisses muß darauf zielen, mit den Lesern (Hörern), die es zu einer Tat bewegen will, in Kontakt zu kommen. Es will ihr Wohlwollen erzeugen, sich ihr Ohr öffnen, sich ihrer Gutwilligkeit und Gutgläubigkeit versichern. Es ist das das „Stilmittel" der *captatio benevolentiae*. Der Bischof *hat* die benevolentia. Desto besser, wenn er es versteht, sie sich noch ausdrücklich zu verschaffen. (siehe oben II, 50 ff: der Bischof als „Demagoge".) Wir betrachten unter diesem Gesichtspunkt die Anfänge seiner Schriften.

Ketteler spricht zu den Arbeitern auf der Liebfrauenheide bei Offenbach: „Nachdem ich über 14 Tage unter euch, liebe Bewohner dieser Maingegend, verweilt, habe ich euch zu einer großen Versammlung noch einmal hierher eingeladen. Namentlich habe ich euch Arbeiter gebeten, hier zu erscheinen. Es ist ein lieblicher und heiliger Ort. Er liegt im Mittelpunkt eurer Gemeinden, tief in der Einsamkeit des Waldes. Hierher sind eure Voreltern in allen ihren ernsten Lebensangelegenheiten gegangen, um Trost, Kraft und Hilfe zu finden. Die neuerbaute Kapelle mit dem schönen Altare, auf dem das alte Gnadenbild der schmerzhaften Gottesmutter angebracht ist, beweist, daß ihr diesen Ort nicht weniger liebt als eure guten Voreltern. Ich danke euch, daß ihr meiner Einladung so zahlreich gefolgt seid. Ich sehe einen großen Teil der zahlreichen Arbeiterbevölkerung dieser Fabrikgegend vor mir und mit ihnen die Glieder ihrer Familien. Es ist mir eine große Freude, euch noch einmal vor meinem Abschiede alle vereinigt zu sehen. Wenn ich aber insbesondere euch Arbeiter hierher eingeladen habe, so hatte ich dazu vielfachen Grund. Ihr bildet den größten Teil der Gesamtbevölkerung dieser Gegend. Entweder sind eure Dörfer vielfach in Fabriken umgewandelt, oder ihr zieht in großer Anzahl nach den Fabrikstädten, die in eurer Nähe liegen. Ich nehme daher auch den innigsten und wärmsten Anteil an allem, was eure Wohlfahrt betrifft. Dazu treibt mich schon die innige Liebe, welche ich zu euch allen habe, und die durch die Reihe von Jahren, seitdem ich euer Bischof bin und euch kenne und euch besuche, nur immer mehr gewachsen ist. Dazu treibt mich aber insbesondere der Gedanke, daß ich in eurer Mitte die Stelle dessen vertrete, der selbst ein Arbeiter, des Zimmermanns Sohn sein wollte, um sich der Menschen in ihrer Not zu erbarmen. Die Mutter dieses göttlichen Zimmermannskindes, deren Bild wir hier verehren, die mit ihrer mütterlichen Liebe den Arbeitern und Arbeiterinnen in allen Anliegen so nahe steht, wird es daher gewiß billigen, wenn ich in dieser Stunde das, was man die Arbeiterfrage nennt, in Beziehung zur Religion bespreche." (III, 184, 185) Wie mit einer Idylle fast beginnt er. Er sucht die weichsten Töne, die er zur Verfügung hat. Man beachte die Betontheit des „ich" (14 mal ich oder mich), das hier in einer ungemein geschickten Weise mit dem Ergebnis inszeniert wird, daß die Menge der Arbeiter von ihrem Bischof, der sich ihnen so hingibt, obgleich Reserve bewahrend und episkopalen Abstand, ganz gerührt sein mußte. Dazu die direkte Anspielung auf das Sentiment, wenn nicht die Sentimentalität, durch „Einsamkeit des Waldes", den „lieblichen und heiligen Ort" und durch die „guten Voreltern", bei deren Erwähnung jedem Menschen das Herz aufgehen muß. Das Herz *ist* den Arbeitern aufgegangen: Schon beginnt die „nüchterne" Abhandlung, die „Behandlung des Gegenstandes". Zu beachten ist schon der Kontrast in dieser einführenden captatio benevolentiae: „die *neue*rbaute Kapelle . . ., das *alte*

Gnadenbild . . ., das *ihr* nicht weniger liebt, als eure guten Voreltern. *Ich* danke *euch* . . ., es ist *mir* eine große Freude, *euch* noch einmal . . . zu sehen . . .“ Im weiteren Verlauf das Wechselspiel zwischen *ihr* und *ich* und *euch*.

Der Appell an die Gutwilligkeit steht so auch in dem Anfang der Schrift über „Christentum und Sozialdemokratie“. Denn wenn er den Leser, den Arbeiter, anredet als einen „gewissenhaften und vernünftigen Mann“, so hat er sein Wohlwollen und sein geneigtes Ohr. Er wiederholt eine Seite später diese captatio benevolentiae: „Jeder Arbeiter, ja jeder vernünftige Mensch unserer Zeit muß wissen, daß . . .“ (III, 168) In der gleichen Richtung weiter geht sodann die oben schon zweimal zitierte Umgrenzung des glaubensmäßigen Raumes, aus dem er die Ungläubigen ausschließt, die Gläubigen aber als „vernünftig“ und „belehrbar“ hineinnimmt. (siehe oben S. 97). Der schon mehrfach zitierte Hirtenbrief beginnt ebenfalls mit einer Abgrenzung des ideologischen Raumes, mit der Abfertigung der „Feinde der Religion“ und der sehr schmeichelhaften Kontrastierung: „wenn nun auch die Unwahrheit solcher Behauptungen euch hinreichend bekannt ist, . . .“ (III, 215)

Die Sichtbarmachung des gemeinsamen Glaubensraumes und der Hinweis auf die gemeinsame gesprochene und verstandene Sprache wird wie in dem vorigen Beispiel mit Vorliebe gegeben durch die Erwähnung des zu Unrecht Angegriffenseins. So in der Rede auf dem Katholikentag 1871 über „Liberalismus, Sozialismus und Christentum“. „. . . fast alle Parteien, ohne irgendeine Veranlassung von Seiten der Katholiken, (sind) über uns hergefallen und damit beschäftigt, den religiösen Frieden, so tief wie möglich, zu erschüttern und die Flamme religiöser Streitigkeiten überall anzufachen und anzublasen.“ (III, 244) Er weist hin auf die Solidarität der christlichen Jahrhunderte, die die gefährdete Gegenwart stützt: „Daß namentlich die katholische Kirche auch jetzt im Mittelpunkt aller Zeitkämpfe steht, ist so recht das leuchtende Zeichen, daß sie die wahre Kirche Christi, daß sie die rechtmäßige Stiftung dessen ist, den der Zeitgeist ans Kreuz geschlagen hat.“ (III, 243) Der eindringliche und packende Hinweis auf die Solidarität der christlichen Jahrhunderte, die Solidarität aller katholisch Getauften, die Solidarität der Glieder am corpus Christi, den Corpsgeist ist die wirkkräftigste Möglichkeit der Erlangung des Wohlwollens der Zuhörer bei seinen Mainzer Dompredigten, mit dem der land- und artfremde Pfarrer aus Hopsten sich zu den Herzen und zum guten Willen der Hörer Zutritt verschafft. „An dem heutigen Tage, meine christlichen Brüder, wo sich uns so viele Jahrhunderte vor Augen stellen, die seit der Einweihung der alten Kirchen dieser Stadt zu Wohnungen des lebendigen Gottes usw. (siehe oben S. 86) Durch solche ausgedehnte Betonung der gemeinsamen Glaubens- und Vertrauensbasis hat Ketteler den nötigen Raum für die wirkkräftige Abfolge seiner Demonstrationen, „Darstellungen“, „Darlegungen“, „Beweise“, wie er sich ausdrückt. Die Betonung der moralischen und vernünftigen Zuverlässigkeit der Hörer, die Betonung des Abstandes der kerngesunden Gläubigkeit der christlichen Hörer seiner Predigten und der Leser seiner Schriften von der krankhaften moralischen und geistigen Perversion der zum „Zeitgeist“ Abgefallenen ermöglicht dann solche Formeln, in denen er ausdrückt, daß es ja eigentlich gar nicht nötig sei, „Beweise“ anzuführen, denn z. B. „wir brauchen sie (die Tugenden) nur etwas näher zu be-

trachten, um zu erkennen, wie sie eine unerläßliche Bedingung für den Volkswohlstand sind." (III, 218) Noch einmal: „Wie sehr aber von dieser Mäßigkeit der Volkswohlstand abhängt, bedarf keines Beweises." (III, 220) Nach kurzer Zeit eine nochmalige Betonung: „Wie innig die Sparsamkeit mit dem Volkswohlstand zusammenhängt, bedarf wohl keines Beweises." (III, 224) Oder er sagt: „(das) ist eine Wahrheit, die wohl niemand leugnen kann." (III, 230) An anderer Stelle: „Was der heilige Geist aber selbst uns beten lehrt, kann nur das Beste für uns sein." (III, 216) Der Stolz des kleinen Mannes wird getroffen, wenn er z. B. formuliert wie folgt: „Die keusche Sitte, die ja noch so vielfach in unseren katholischen Familien zu Hause ist ..." (III, 234) Oder ähnlich: „Die keusche Sitte, die ja früher dem deutschen Volke so lieb war." (III, 236) Es geht hier an den Nationalstolz, ähnlich in folgendem: „Unsittlichkeiten, (suchen) unser gutes deutsches Volk zu verderben." (III, 236)

Ein außerordentlich beliebtes und wirksames Mittel des Hinweises auf diesen ideologischen Glaubensbesitz ist das *enklitische „ja"*. In einem der obigen Beispiele steht es in anderem Zusammenhang: „Die keusche Sitte, die ja noch so vielfach in unseren katholischen Familien zu Hause ist." Daß einem Tonwort angehängte „ja" weist hin auf ein allen Bekanntes, auf eine selbstverständliche Voraussetzung. Aus der großen Fülle dieser enklitischen „Ja's" einige Beispiele: In „Arbeiterfrage und Christentum": „Jeder Christ, der nicht gedankenlos unter den wichtigsten Zeitereignissen dahin leben will, muß ja hierüber mit sich im Reinen sein." (II, 2) „Es ist ja eine Lieblingsbeschäftigung des Liberalismus . . ." (III, 10) „Doch diese Gruppe von Hilfsmitteln soll ja nur gleichsam die Unterlage bilden." (III, 31) „Die liberalen Herren widmen sich ja nicht aus Liebe zu dieser Würde der körperlichen Arbeit ..." (III, 35) „Das ist ja schon jetzt die unbewußte Grundstimmung so vieler Menschen ..." (III, 36) Diese Beispiele für das enklitische „Ja", das auf den ideologischen Bestand hinweist, das den Leser einfach mitnimmt in den Gedankengang, lassen sich fast endlos fortsetzen. Einen ganz gleichen Sinn haben das ebenfalls enklitische „eben" und das „bekanntlich", meist gekoppelt mit „ja".

Dieses enklitische „ja" ist häufig wirksam gekoppelt mit Ironie, die den Sinn hat, vor dem Leser den Gegner mit Überlegenheit abzutun und die eigene Qualität gegen diese ironisierte Minderwertigkeit zu konstrastieren. Im vorigen stehen schon zwei Beispiele für solche Ironie: „Die Lieblingsbeschäftigung des Liberalismus" und „die liberalen Herren ...". An anderer Stelle: „An Stelle der ewigen Sittengesetze und der Religion sollte der Kaufmannsladen den Maßstab für den Völkerverkehr abgeben, und damit glaubte man für diese hohen Regionen einen höheren Maßstab gefunden zu haben." (II, 72).

In der 6. Predigt von 1848 kontrastiert Ketteler die Katholizität der katholischen Lehre gegen die Eintagsdauer und Begrenztheit der ralitivistischen Philosopheme. Er schließt mit einer ironischen Abfertigung dieser Philisophien: „Die Lehrgebäude der Philosophen sind nicht einmal im eigenen Lande, wo sie entstanden, Gemeingut geworden, sie blieben Eigentum der Gelehrten. Und in welcher Folge haben sich diese stolzen Lehrgebäude verdrängt! Ihnen kann man in der Tat zurufen: „Lasset die Toten ihre Toten begraben!""

Zur eigentlichen feinen geistigen Ironie hat Ketteler selten die Muße und die Veranlagung. Sein Temperament geht mit ihm durch, er verurteilt mit harten und scharfen Worten, „grundsätzlich" und intransigent, wie er denkt. So ist die Ironie in folgendem schon sehr unduldsam. Er spricht von den Vorschlägen, die die „Welt" zur Behebung der Massenarmut macht: „So lange die Verfasser noch bei den allgemeinen Redensarten stehen bleiben, worin sie ihre Vorschläge einkleiden, sollte man glauben, sie seien die Volksbeglücker, die das Geheimnis der Brotvermehrung aufgefunden; geht man dann aber zu ihren praktischen Vorschlägen über, so kann man sich des Mitleids nicht erwehren. Der eine will helfen durch eine bessere Verteilung der Steuern, der andere durch verschiedene Arten von Sparkassen, der dritte durch Organisation der Arbeit, der vierte durch Auswanderung, dieser durch Schutzzölle, jener durch Freihandel, der eine durch Freiheit der Gewerbe, durch Teilung von Grund und Boden, der andere durch Einführung der Republik, womit alle Not gehoben und das Paradies auf Erden verwirklicht sei. Diese Vorschläge haben nun mehr und weniger Wert, und einige können nützlich wirken; um aber unsere sozialen Übel zu heilen, sind sie nichts als ein Tropfen im Meer." (II, 238, 239).

Diese Mittel, die Überlegenheit der eigenen, des Publizisten und des Leserkreises, Position gegenüber dem entgegenstehenden Raum betont herauszustellen, zielen direkt auf die Abgrenzung des ideologischen Bereiches, innerhalb dessen sich Publizist und Leser verstehen. Das Verständnis geht aber außer über diese gedankliche Ausdrücklichkeit in noch viel wirksameren Maße über das unreflektierte Medium des ideologischen Verstehens, über die *Sprache.*

Kettelers Sprache ist konventionell. Er ist kein Sprachschöpfer, er bewegt sich im Gegenteil in seinem Schrifttum in den vorgeformten Sprachformen, die ihm unreflektierter Besitz sind wie allen seinen, meist „ungebildeten", Lesern und Zuhörern. Ein Publizist hat die Möglichkeit, groß zu wirken durch frappierende, erschlagende Wortschöpfungen, durch extravagante Vergleiche, durch kühne Metaphorik, durch ungewohnte Zitate, durch außergewöhnliche Bildhaftigkeit. Diese Möglichkeit besteht für den Publizisten auch dann, wenn er zum „einfachen Volke" spricht. Hier ist eigentlich die Möglichkeit zur ποικιλία, Farbe, (die Spael meint) zur Beleuchtung, zur Illustration der abstrakten Ideen, zu denen er als Publizist die Realitätskomplexe komprimieren mußte. Entsprechen der Besonderheit der Kettelerschen Publizistik, der Tendenz zum Extrem, zur Dialektik; der Besonderheit, die Komplexität des Seins in abstrakten Abkürzungen gegeneinander in Szene zu setzen, kommt diese Möglichkeit eines Publizisten, durch „Persönlichkeit" des Stils zu wirken, zu kurz. Seine „Farbe" ist der Schatten, der sich aus seiner Schwarz-Weiß-Manier ergibt. Originale Bildhaftigkeit fehlt ihm vollkommen, seine Zitate sind selten und nicht überraschend, seine Metaphorik ist geläufig, seine Vergleiche sind bekannt.

Wenn Ketteler „Farbe" benötigt, so holt er sie aus der *Bibel.* Ein ideologisches Requisit für einen Seelsorger. Dafür ein markantes Beispiel. Er will die „gottwohlgefällige Sparsamkeit" umschreiben. Das Gegenüber der Sparsamkeit, der Geiz, entspringt aus „einer ungeordneten Selbstliebe". Die Sparsamkeit „entspringt nicht aus einer ungeordneten Selbstliebe." Das ist reichlich abstrakt. Er muß das für die unkomplizierten Leser, die

in „Concretis" denken, anschaulich machen. Das ermöglicht er durch Zitation der Sprüche Salomons vom „Starken Weibe". „Sie erwirbt Wolle und Flachs und bearbeitet es mit ihren Händen. Mit großer Emsigkeit sorgt sie für die Lebensbedürfnisse aller Bewohner des Hauses. Sie steht am frühesten Morgen auf, um für alle Speise zu bereiten. Sie pflanzt frühzeitig den Acker, um zur rechten Zeit Frucht zu sammeln. Sie sorgt, daß gegen Kälte und Schnee alle doppelt gekleidet sind. Ihre Hand öffnet sie den Armen und ihre Arme breitet sie aus nach dem Dürftigen". (III, 223) Dazu gibt er dann eine Exegese. Man beachte das sofortige Abfallen ins Abstrakte bei gleichzeitiger wortwörtlicher Wiederholung der zitierten Stelle. Ähnlich eindringlich ist das abschreckende Beispiel aus Thimoteus 6, 9—10, wo er den Reichtum vernichtend trifft. (III, 217) Aus Eph. 5, 5 und Coloss. 3, 5 findet er die Vergleiche des Mammons mit einem Götzendiener und einem Götzendienst (III, 222). Aus der Apok. 17, 5, 6 findet er das furchtbare Bild von der vom Blute der Heiligen trunkenen Verführerin Babylon. Neben diesen starken, zwar noch nicht stärksten Beispielen, die es für ihn aus der Hl. Schrift gibt, sind seine eigenständigen Vergleiche selten und allgemein. Sie sind häufig, meist Gemeinplätze, erhalten also nur die Funktion der Wiederholung und der Formel. Die sehr schwierige Darwinsche Deszendenztheorie wird illustriert durch den starken Baum im Walde, der die schwächeren unterdrückt (III, 237, 238). An den Stellen, wo er „schildern" will (III, 220, 225, 228 u. ä.) macht er es farblos formelhaft und abstrakt (jahrelanger Jammer armer Frauen, unsägliche Leiden der Kinder, welchen die notwendigen Lebensbedürfnisse fehlen, Pest, Hunger und Krieg, die großen Heimsuchungen der Menschheit, unsägliche Entbehrungen, Hunger und Krankheit, Not und Elend, Schmutz und Unrat, feuchte elende Räume, Bettlerarmut.) Die Stimmigkeit einer „Regel . . . beweist die tägliche Erfahrung in zahllosen Beispielen" (III, 237). Pädagogisch wäre nun, den psychologisch gangbarsten Weg zu gehen und von Konkreten aufs Abstrakte den Leser gehen zu lassen, von einer Anzahl von Beispielen den Hörer die Abstraktion, die Schlußfolgerung vollführen zu lassen. Ketteler geht diesen Weg nicht. Er geht den schwierigeren Weg und mutet dem Leser zu, vom Gedanken her auf das Konkrete zu kommen. Von Zentralgedanken her, die stark akzentuiert in die Vorstellung gestoßen werden, folgt nun durch das Stilmittel der Wiederholung die Bestürmung des Lesers. Die „zahllosen Beispiele" schrumpfen bei ihm auf ganze zwei ein: Seite 224 belegt ein unsittlicher Zimmermann die Regel, daß Wohlfahrt nur mit Sittlichkeit vereinbar ist. Seite 225 berichtet er von eben derselben Regel nun positiv in dem Beispiel einer Sparkasse.

Wenn Ketteler einmal ein glückliches Bild oder einen treffenden Vergleich gefunden hat, so führt er ihn so streng durch, daß der Vergleich schon fast nicht mehr stimmt. Doch er frappiert. So bei der Besprechung der gesellschaftlichen Grundsätze des Liberalismus (in „Arbeiterfrage und Christentum"): „Die ganze Richtung dieser Partei geht dahin, alles, was die Menschen organisch verbindet, was sie lebendig, was sie geistig, was sie sittlich, was sie human und menschlich eint, aufzulösen und sie dann wieder in mechanischen Vereinen und Genossenschaften zu komponieren und zu verbinden, die diese neuen Erlöser des Menschengeschlechtes uns bieten. Die Tätigkeit derselben läßt in dem Bilde veranschaulichen, das sich uns in dem Vorschlag darstellen würde, alle Pflanzen, alle Bäume, alle

Tiere, alles organische Leben in der Natur durch einen chemischen Prozeß in seine letzten Stoffe aufzulösen und dann diese Stoffe wieder durch mechanische Kräfte in Tätigkeit zu setzen." Dieses Bild von der „wahren Pulversicherung des Menschengeschlechtes" (III, 29) wird nun im Verlauf der Schrift ausgiebig ausgenutzt. „Wie nach dieser Lehre sich angeblich alles Sein in Stoffatome als Grund von allem auflöst und wieder zusammenfügt, so soll es mit dem Arbeiterstande gemacht werden." (III, 29) Er prangert „diese Maschinengrundsätze moderner Volkswirtschaft" (III, 26) an und brandmarkt die „rationalistisch-liberale Rechenmaschine, ... die lediglich mechanisch-mathematische Prozedur." (III, 31).

Zu diesen jener Zeit aus der sozialen Diskussion geläufigen Vergleichsweisen kommen dann die Bilder und Metaphern aus dem Wirtschaftsleben. Die Arbeit als „Ware" (z. B. III, 15) ist aus der marxistischen Diskussion geläufig. Über ganze Seiten hin geht die Ausschlachtung und Aktivierung dieses Bildes. Diese Degradierung des Menschen zur Ware führt konsequent zum „Sklavenmarkt des liberalen Europa" (III, 22). Unter dieser Marke läuft die „gemeinsame Firma „Nationalverein" und „Fortschrittspartei"" (III, 20). Die Maschine hat den Menschen degradiert, sie ist „Konkurrent der Menschenkraft" (III, 25).

Die üblichen Metaphern und Vergleiche, die Ketteler zieht, sind durchaus Gemeinbesitz aller, gehören also in den ideologischen Raum. Sie haben nur den Sinn der Wiederholung, der akustischen Wirkung, der Emotion. Mit einigen Beispielen soll diese „geläufige" Metaphorik und Vergleichswelt umschrieben werden. In „Arbeiterfrage und Christentum": Seite 6 Arbeiterstand der Feder, 9 Im Vergleich zum wahren Bedürfnis ein Tropfen im Meer, 27 Ein solcher Zustand muß das Menschengeschlecht zu einem Meere machen, das ohne Unterlaß von den wütenden Winden gepeitscht, seine Fluten, alles zerstörend, turmhoch in die Höhe wirft, 38 Sein ganzes Leben ist ein unbefriedigter Hunger, 40 Der ganze Apparat von Bildungsmitteln, 41 Das geistige Kapital, 42 In einen geistigen Brei zusammengekocht, 63 Wie man auch ohne Reflexion die Luft einatmet usw.

Ausgeprägte Bildhaftigkeit wäre zu erreichen durch zutreffende konkrete *Epitheta*. Dieses Mittel, für das Volk anschaulich zu werden, kennt nun Ketteler fast garnicht. Seine Verbindungen von Substantiven und Adjektiven sind so geläufig, daß ihnen — wie oben den Vergleichen, Metaphern und Bildern — Formelhaftigkeit zukommt, die Funktion der Wiederholung. Solche formelhaften Verbindungen finden sich in Menge. Als Beispiele seien als besonders charakteristisch herausgegriffen Verbindungen wie: sündhafte Lüste, ungeordnetes Verlangen, unerläßliche Bedingung, anhaltendes Bestreben, rechtes Maß, hoher Wert, blinde Triebe, notwendiges Mittel, vernünftige Überlegung, bescheidenes Einkommen usw.

Aus diesen Ausführungen über den Belang des ideologischen Materials, das, gemeinsamer Besitz von Publizist und Publikum, von Ketteler in Szene gesetzt wird, ist ersichtlich, wie alle diese Stilmittel der ποικιλία, des „erlebnisgefühlten und farbigen Wortes," die besondere Kettelersche publizistische Form des Schwarz-Weiß, der Abstraktion und des Extrems, des „Nie-zu-Ende-Seins" der Spannung, mit der Ketteler seine Publizistik lädt, nicht überwuchern können. Nüchternheit, Rationabilität, Unkonkretheit, Formelhaftigkeit selbst in den Concretis, eingebaut unter den ewigen christlichen und humanen Gegensatz des contra gegen die Welt und der

Verpflichtung für Gott. Und in Kettelers Schriften steht dieses Nie-Zu-Ende-Sein: nicht als ein abgeschlossenes, in sich ruhendes Ganze, das beschaut werden kann, erscheinen Kettelers Schriften: es fehlt ihnen an Gegenwart — das Sein ist immer Vergangenheit oder Zukunft, immer den kleinsten Raum, den kleinsten Zeitraum, zerteilt die Dialektik Welt—Gott, zerhackt alle Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft, kein Raum ist da, in dem der Mensch sich finden könnte, sondern nur Moment, Punkt, der nie erfaßt werden kann. Ein aufreibendes Schauspiel für den Betrachter — eine heroische Leistung, die von dem Leser gefordert wird: auf so schmalem Grad zu wandeln.

Dieser Aspekt des Heroischen, des Einmaligen bietet sich bei der Stilanalyse von Kettelers Schriften. Die Verschiebung der Akzente in dem Charakteristikum des „großen sozialen Bischofs" von der Vorstellung eines großen Sozialtheoretikers oder Sozialpraktikers zu dem großen Publizisten aus Seelsorge ist nicht zu Kettelers Nachteil.

Literaturverzeichnis.

Naumann-Müller, Höfische Kultur, Halle/Saale 1929.

Spael, Wilhelm, Publizistik und Journalistik und ihre Erscheinungsformen bei Josef Görres. Diss Köln 1928.

Bauer, Dr. Clemens, Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika „Rerum novarum", Paderborn 1931.

Groethuysen, Bernhard, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. 1 und 2. Halle/Saale 1930.

Haecker, Theodor, Das Chaos der Zeit. In: Hochland 1932/33, Aprilnummer.

Historisch-Politische Blätter, Bd. 36.

Jostock, Paul, Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus. Regensburg 1932.

Mayer, Josef, Die Caritas. In der oben zitierten Festschrift.

Pieper, Dr. Josef, Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Systematische Einführung in die Enzyklika Quadragesimo anno. Frankfurt 1932.

Pius X., Quadragesimo anno. Herderausgabe.

Schwer, Wilhelm und Müller, Franz, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus. Augsburg 1932.

Schwer, Wilhelm, Zeitbedingte Elemente in dem Rundschreiben „Rerum novarum", in der oben zit. Festschrift.

Strieder, Jakob, W. E. v. Ketteler und die soziale Frage im deutschen Katholizismus. In der oben zit. Festschrift.

van der Velden, Der Volksverein. Zeitschrift. München-Gladbach o. J.

Bainvel, J.V., Le dogme et la pensée catholique au XIXe siècle. Introduction zu:

Bellamy, Théologie catholique au 19e siécle. 2e édition. Paris 1904.

Brauer, Theodor, Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer. Hamburg 1927.

Deinhardt, Wilhelm, Der Jansenismus in deutschen Landen. Münchener Studien zur historischen Theologie. Heft 8, München 1929.

Eschweiler, Karl, Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.

Eschweiler, Karl, Johann Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus. In der Festschrift für Karl Muth: Wiederbegegnung zwischen Kirche und Kultur in Deutschland, München 1927.

Fuchs, Friedrich, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert. In der Festschrift für Karl Muth: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, München 1927.

Griechisches Handwörterbuch von Jakobitz/Sailer, Leipzig 1862.

Herwig, Franz, Der große Bischof. Roman. Bonner Buchgemeinde, Bonn a. Rhein. 1929.

Lenhart, W., Lebensraum und Sittlichkeit nach Bischof E. Freiherr von Ketteler. Theol. Diss. Freiburg 1932, Mainz 1932.

Rademacher, Arnold, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche. Augsburg 1931.
Winckler, Josef, Im Banne des zweiten Gesichtes. Buchgemeinde Berlin 1930.
Vigener, Fritz, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. München 1924.
Kettelers Schriften, herausgegeben von Johannes Mumbauer. München 1924. 3 Bde.
Briefe Kettelers, herausgegeben von Raich, Mainz o. J.
Ketteler, Die Zentrumsfraktion im neuen deutschen Reichstage. Mainz 1872.
Scholz, Paul, Wilhelm Jordans Reden in der Paulskirche. Studien zur parlamentarischen Beredsamkeit. Königsberger deutsche Forschungen. Königsberg 1930.
Messer, August, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel. 6. und 7. Auflage, Leipzig 1923.

Lebenslauf.

Ich bin am 28. April 1908 in Rahrbach im Sauerland (Kreis Olpe) als Sohn des Volksschullehrers Anton Runte geboren. Ich bin katholisch. Fünf Jahre besuchte ich die Volksschule von Rahrbach, weitere fünf Jahre bis zur Obertertia die Rektoratschule in Altenhundem, von wo ich zum humanistischen Gymnasium nach Attendorn überging. Nach der Reifeprüfung 1928 bezog ich für drei Semester die Universität Freiburg i. Br., war im WS 1929 an der Universität in Bonn und von SS 1930 bis SS 1932 an der Universität in Münster immatrikuliert. Ich studierte Germanistik, Französisch, Philosophie und Volkskunde und hörte insbesondere folgende Herren Professoren: Heiss, Honecker, Wilhelm, Witkop, Behn, Hempel, Platz, Walzel, Heinermann, Lerch, Günther Müller, Schulte-Kemminghausen, Schwietering und Wust.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. Dr. Günther Müller, der mich zu der vorliegenden Arbeit anregte.